A. VII. 1083 34 Coll. 80-38

SPINOZA

DIO

A CURA

DI

NICOLA CHECCHIA

LANCIANO
R. CARABBA, EDITORE

1914

PROPRIETÀ LETTERARIA
DELL' EDITORE R. CARABBA

Lanciano, tip. dello Stabilimento R. Carabba

Questo breve aureo scritto intitolato a Dio *è il primo dei cinque libri dell' opera magna del filosofo olandese, della quale darò mano mano, nell' impresa non lieve e non scevra di una tal quale responsabilità morale spronato dal consentimento di un Editore intelligente e confortato dai consigli amorevoli di uomini ben noti nel campo delle scienze e delle lettere, la traduzione integrale, corredata, per miglior lezione del lettore che poca o niuna familiarità abbia con le discipline filosofiche, di note bibliografiche e critiche ed espositive ed integrative.*

L' Etica *dello Spinoza, donde spira profondo e magnanimo un senso di bontà infinita di cui si « materia » il suo Dio infinito, rimane, dopo più che due secoli di progressi insperati in tutt' i rami del sapere umano, un monumento maraviglioso e sarei per dire: insuperabile di*

ciò che possono l'osservazione interiore, la penetrazione dello spirito critico, ed il buon senso di cui ogni filosofia ha la propria parte, ma di cui, purtroppo, in tanto e sì clamoroso farneticare di positivismo scientifista, sembra siasi smarrita la nozione esatta.

Ma non mi nascondo che, così presentato, il metodo rigorosamente anche se non gelidamente matematico del quale lo Spinoza si serve nella sua Etica — *poi che tutto il sistema deriva da pochi elementi, ed è qui che si addimostra il* ***razionalismo*** *del filosofo, senza ricorrere alla esperienza della ragion pura — non debba riuscire di facile intelligenza alla generalità dei lettori.*

L'Höffding era nel vero quando scriveva: « In causa del suo intellettualismo, l'etica di Spinoza è più che altro un'etica pei filosofi »(1). E ciò è anche spiegato dal fatto che la fortuna della filosofia spinoziana è dovuta all'Hegel ed allo Schelling i quali, più che un secolo dopo la sua morte, ripresero i suoi concetti per edificarvi su il loro sistema di idealismo assoluto. Ond'è che, come nota giustamente il

---

(1) H. Höffding: Storia della filosofia moderna, *vol. 1, p. 318. — Torino, Bocca, 1906.*

Kirchmann,« per comprendere l'Hegel, bisogna comprendere lo Spinoza » (1).

Ma la bontà del metodo spinoziano si appaleserà di leggieri se si porrà mente al fatto ch'esso è tale da non dare àdito a traviamenti d'interpretazione, come quello che solidamente fissa i risultati della concezione filosofica della vita, com'essa risulta dall'esperienza di ogni giorno, esperienza e soggettiva ed oggettiva il cui giusto contemperamento dà, o dovrebbe dare, la misura del nostro essere e della nostra esistenza, in quanto sostanza eterna infinita indivisibile affetta da modi, o modificazioni.

La filosofia dello Spinoza nel suo contenuto interiore ed innovatore è tale da presentarci il proprio costruttore sotto un triplice interessantissimo aspetto. Perchè, se ci mette in conspetto di uno Spinoza a) razionalista, non ci vieta di considerare uno Spinoza b) determinista e c) mistico.

Dico: quale valore racchiude nello Spinoza il concetto di « sostanza »? Questa, come va concepita? unica o multipla?

Un valore assolutamente immanente, poi che

---

(1) J. H. von Kirchmann: B. v. Sp.'s Ethik *(Spinoza's Leben und Schriften), p. 6. — Heidelberg, Weiss, 1886.*

dobbiamo intendere per sostanza ciò che è in sè e si comprende da sè. E la sostanza non è multipla ma unica, ed è Dio, e l'identità di Dio con la Natura, il cui concetto ci rimena a Bruno ed a tutto il Rinascimento, è palese.

E, poi che la sostanza (1) è sotto ogni rapporto infinita, la nostra Conoscenza, se è tale da percepire i suoi due attributi fondamentali, o proprietà caratteristiche: pensiero ed estensione, o spirito e materia, non potrà percepirne gli altri innumerevoli (2).

---

(1) « *La sostanza di Spinoza, il concetto fondamentale di tutta la sua filosofia è quindi propriamente la causalità rappresentata come una cosa od un essere. Poichè il rapporto di causalità è, secondo Spinoza, ciò che è intelligibile per sè stesso e che rende intelligibile ogni altra cosa. E poichè il rapporto causale è la presupposizione per la conoscenza dell'esistenza reale che si rivela a noi per mezzo dell'esperienza, noi vediamo che l'intera filosofia di Spinoza può esser chiamata una costruzione delle presupposizioni valide per ogni esperienza scientifica, che pone queste presupposizioni come identiche all'essenza più intima delle cose* ». (Höffding: Op. cit., *p. 294).*

(2) « *Il pensiero e l'estensione, affermava il filosofo di Amsterdam, benchè in apparenza irreducibili, in fondo non sono che due attributi della Sostanza unica, la quale, avendone d'altronde una infinità, ci presenta soltanto questi due. (I continuatori dello Spinoza hanno molto saggiamente rinunciato a parlare degli attributi che cotesta Sostanza non presenta, tanto che oggi si è tacitamente convenuto ch'essa non possegga che i due che conosciamo, cioè: il pensiero e l'estensione)* ». (T. Flournoy: Metafisica e Psicologia, *p. 51. — Perugia, 1912).*

E se nel Descartes, accanto all' esistenza di una sostanza pensante abbiamo quella di una sostanza estesa, nello Spinoza, al contrario, abbiamo che l' esistenza individuale — che non appartiene a Dio, perchè se appartenesse a Dio questi sarebbe finito e non assoluto — è una delle forme, o fenomeni, o Modi, *secondarie ed instabili di coteste proprietà caratteristiche, od attributi.*

Ogni determinazione ha valore di negazione. Dio è la causa immanente, vale a dire che è da se stessa, di tutte le cose infinite (del mondo); e Dio agisce grazie alla necessità interiore del proprio essere, donde deriva la sua libertà. Epperò, soppressione del dualismo teologico fra Dio ed il mondo.

La concezione di un' azione immediata di Dio verso un dato scopo, racchiude assurdità, poi che Dio opera ogni « singola cosa » per mezzo di un' altra « singola cosa », esistendo fra di esse una connessione o rapporto causale. Epperò, tutte le cose vanno dedotte dall' essenza di Dio, onde l' esistenza in lui della possibilità, o facoltà, di fare a capriccio tal cosa, o di non farla.

Manca nella filosofia spinoziana l' esistenza di uno scopo reale, di una causa reale operante, di un vero e proprio movimento. Così « un tra-

passo dalla univocità dell' essere alla moltiplicità e mobilità del divenire urta nello Spinoza contro ostacoli insormontabili. Tutto in lui nasce dalla successione logicamente matematica, e persino ogni vita deve spegnersi in essa. Non può esservi una libertà umana esente dalla relazione di causalità. Un modo di estensione agisce sempre su di un altro modo di estensione, e un modo del pensiero su di un altro modo del pensiero » (1).

« Sur la conciliation et même sur l' identité forcière de la responsabilité et du déterminisme, les plus hautes autorités sont d' accord, Hume, Stuart Mill et Herbert Spencer, Leibnitz et Spinoza, saint Thomas et Calvin; vous pouvez même constater que plus une école est déterministe, plus elle est rigide et morale » (2).

Così il Taine, e fu nel vero, poi che lo Spinoza si addimostra un puro e fedele **determinista** *(3). Ma, se fra il pensiero e l' estensione,*

---

(1) F. Ueberwegs-M. Heinze: Grundriss der Geschichte der Philosophie, *vol. III, p. 120. — Di questo libro largamente mi son servito, specie in ciò che riguarda il Metodo spinoziano* (N. Ch.).

(2) Taine: Correspondance, *vol. ultimo, p. 288. (Riportato anche da R. Lantzenberg nella sua ottima traduzione francese dell'* Etica *di Spinoza:* Éthique, *Paris: Flammarion).*

(3) *Infatti, se si ammette l' univocità fra natura naturans*

o spirito e materia, non v' ha nessun rapporto causale, v' ha ciononpertanto una completa concordanza, o armonia.

Dico: v' ha identità fra l' ordine ed il legame dei pensieri e l' ordine ed il legame delle cose estese? — Sì. E cos' è il pensiero, se non l' idea del relativo modo di estensione? Il monismo spinoziano — che, come notano l' Ueberwegs-Heinze (1), « va considerato, unitamente col dualismo, con lo spiritualismo, col materialismo e con il criticismo, come una delle ipotesi filosofiche più grandi e più notevoli, e di grande importanza e ricca di conseguenze, specie per l' antropologia » — si basa appunto su cotesta identità dello psichico con l' esteso « concepito come materiale ».

Nella chiarezza e nel valore dei pensieri umani, cosa esiste? Una graduale successione che, dalle rappresentazioni confuse, va sino alla completa conoscenza, la quale concepisce ogni singola cosa per mezzo del tutto, cioè: l' indivi-

---

e natura naturata, dovrà ammettersi pure l' indipendenza del destino umano dalla volontà di Dio. Interessante riuscirebbe un raffronto tra il panteismo dello Spinoza e l'ateismo dell' Hobbes, i cui tratti in comune sono molti, specie se si porrà mente al fatto che sia l' uno che l' altro eliminano dal Cosmo la nozione del dualismo.

(1) Op. cit.

duale per mezzo dell' universale, ed i fatti, non già come casuali, bensì come necessarî sub specie aeternitatis. Ciò che vale riportare tutto a Dio.

Gli stati « soffrenti » dell' anima, od affetti, che si riferiscono al finito, sono tre, e in essi si risolvono tutti gli altri. Cioè: desiderio, gioia e tristezza.

Quando sorge in noi l' amore intellettuale — la cui concezione ci mette in presenza di uno Spinoza ***mistico,*** *— al quale si riannoda l' intuizione?*

Quando la conoscenza adeguata ci dà gioia, quando facciamo risalire tutte le cose a Dio, quando concepiamo tutte le cose in Dio. L' influenza della mistica maimonidea è palese.

La nostra libertà, la nostra virtù, la nostra felicità risiedono nell' amore intellettuale. Il concetto di felicità s' identifica col concetto di virtù. La vita e pur essa l' etica soggiacciono alla tendenza della propria conservazione, inerente all' essenza dello spirito, e che condiziona tutti gli affetti che sono e passiones, o coercizione, ed actiones, od eccitamenti. Ed è cotesta tendenza che fa da base ad ogni virtù.

*
* *

Còmpito non facile, quello di fissare in poche righe ciò che di vivo rimane nella filosofia spinoziana, o come chi dicesse: ciò che di essa risulta in intima armonia con i dati e con i postulati della scienza oggi dominante. Ed anche superfluo, conveniamone.

Già, perchè io amo che i giovani, poi che a cotestoro questo aureo libretto è dedicato, si decidano una buona volta a non appagarsi più di affermazioni semplicistiche e di negazioni aprioristiche e di pensato di terza mano, ma nella diretta comunione spirituale con i Grandi che hanno impresso nella storia magnifica dell' evoluzione del pensiero un' orma incancellabile, ritrovino come una eco delle idealità progressive ribollenti nelle loro anime generose e che s' adergono, con energie attive anche se negativamente fattive, verso l'Assoluto; sentano tutto l' afflato maraviglioso di uno spirito forte e magnanimo che s' abbatte con possa rinnovata sull' addentellato di menzogne che hanno informata la loro educazione, plasmandone la mentalità, e lo sgretola, perchè sulle sue rovine sorga il tempio ideale delle libere coscienze; vivano la vita intellettiva, ch' è la vera, poi che la vita è lotta, e la lotta è la manifestazione prima dello spirito che, contro tutti e tutto, a malgrado tutto

e tutti, tende alle leggi supreme del bello, del bene, del vero.

Tutte le filosofie sono vere; tutte le filosofie sono false. Ciò che val quanto dire: oggi filosofia ha il proprio fondo di verità. Appunto perchè la loro valutazione, il loro apprezzamento di valore è dato soprattutto dall'io individuale.

Non chiamiamo forse « vero » quel sistema filosofico che più intimamente rispecchia i desiderî, i dubbî, le affezioni del soggetto? Epperò, verità soggettiva.

« L'uomo è la misura di tutte le cose », ammoniva il sofista Protagora di Abdera. E fu buon pratico, e si addimostrò ottimo psicologo.

Cos'è la verità filosofica? — Il tutto, per colui che la sente. Ma per colui che non la percepisce, nulla saprebbe essere più falso di ciò ch'è verità per altrui.

« La verità son io », rispondeva il Cristo. Ed eludeva la domanda impacciante, facendosi forte della propria certezza interiore. La quale è la base della fede. E la verità è con coloro che, avendo fede, agiscono.

Il fine di ogni filosofia è la felicità umana. « Felicità! Malaccorta — e melanconica fola!... — Una sì lunga parola — per una cosa sì corta! » Dico: quando termina la felicità, e quando co-

mincia? in quali condizioni è possibile di conseguirla? quale rapporto intercede fra la nozione di felicità e l'assoluta certezza della morte?

La nostra impotenza a risolvere questi problemi si appalesa in tutta la sua cruciante immensità. Ma è nella natura umana di dare, perchè lo spirito ci si ritrovi, pago, dei problemi angosciosi contemplanti il nostro essere, la nostra crescenza e il nostro divenire, una qualunque soluzione intellettuale, soggettivamente legittima, che parte dal bisogno che la natura umana ha di conoscere. Ond' è che tutte le filosofie hanno il proprio fondo di verità, e che tutti i sistemi filosofici vanno studiati e in rapporto coi tempi in cui furono costrutti e in rapporto causale con lo spirito dei loro costruttori. Insomma, più che in sè, i sistemi filosofici vanno studiati in rapporto intimo con la psicologia dei filosofi, come quella che meglio ci spiega ed i loro sentimenti e le loro propensioni e repulsioni, i loro dubbî ed i loro desiderî più vivi, come quella che può dirci perchè il tal dato sia tale, e perchè il talaltro sia diverso, se non contraddittorio.

Se la « verità » incentiva è unica, le « verità » effettuali sono multiple e varie e diverse.

Ed è in ciò tutta la bellezza del Pensiero, libero da ogni vincolo, perchè spazî infinito

sugli animi e sulle cose, e s' aderga in alto, sempre più in alto, verso l' irraggiungibile Assoluto, a cui hanno sempre teso, e tendono, le aspirazioni umane.

Ma è ben lungi da me l' intenzione di negare ogni valore relativo alla nozione di verità. Nè lo potrei, per poco che mi fermi sul pensato maraviglioso dello Spinoza. La cui bontà di « aspera virgo » ha dettato un' opera — della quale presento in questo nitido libercolo una parte ben ristretta ma non meno alta — che rimarrà come un monumento mirabile di osservazione interiore e conseguentemente di critica, come una testimonianza irrefragrabile di ciò che può negli spiriti grandi il sentimento di tolleranza, di ciò che possono nel genio le potenze appercettive ed intuitive, nel tempo.

Perchè, sulla scorta dello Stern, noi potremo affermare che la teoria darwiniana sull'evoluzione e quella sulla conservazione della forza, di cui rimane granitico anche se unilaterale ed inorganico il saggio del Büchner su « La forza e la materia », non sono che complementi, conseguenze necessarie dello spinozismo.

Ma l' Etica *rimane soprattutto un' opera di alta morale — anche riguardo al metodo (deduttivo) di cui s' è servito lo Spinoza —, e nel*

suo lato individuale e nel suo lato sociale.

Si obbietterà: Se tutte le cose si producono necessariamente, grazie ad una concatenazione infinita di cause; se gli uomini si credon liberi perchè hanno coscienza dei proprî appetiti ed ignorano le cause che li determinano ad avere tale o talaltro appetito — qual posto lasceremo dunque alla responsabilità?

Ma a queste obbiezioni ha risposto lo Spinoza medesimo, specie nello sc. 2 del teor. XXXVII del lib. IV (« De servitude humana ») (Ogni uomo che va secondo virtù aspira il bene non solo per sè, ma anche per gli altri uomini, tanto più quanto più grande sarà in lui la conoscenza di Dio), *nello sc. del teor. LI* (Il favore — *o amore verso colui che fa del bene ad altri* — non repugna alla Ragione, ma può non solo armonizzare ma derivare da questa), *e nello sc. del teor. LXIII* (Colui che è spinto dalla Paura, e che fa il bene per evitare un male, non è spinto dalla Ragione).

Il Lantzenberg, per dimostrare che le verità che lo Spinoza enunciava or son più che due secoli tali rimangono oggi, fa un utile raffronto fra alcune proposizioni dello Spinoza ed alcuni passi dei Saggi ottimistici *del Metchnikoff (Parigi, 1907).*

Insomma, se del caduco, specie su ciò che riguarda il meccanismo delle nostre sensazioni e dei nostri sentimenti, nell' opera dello Spinoza si contiene, esso scompare di fronte a ciò che in questa v' ha di imperituro. E sceverare il primo dal secondo sarà facile e proficuo lavoro per il lettore istrutto ed accorto che vorrà indugiarsi a pensare su questo scritto del Filosofo.

Al caduco, egli sostituirà una qualunque personale concezione che più lo soddisfi e che risulti più o meno in armonia coi progressi della scienza attuale; all' imperituro, egli darà più ampî orizzonti, quali potrà comportare la mentalità non giacobina *di un figlio del secolo XX.*

*
* *

Con questa mia traduzione (condotta comparativamente su quella tedesca di J. H. von Kirchmann; Heidelberg: Georg Weiss, Verlag, 1886 — e su quella francese di Raoul Lantzenberg; Paris: Ernest Flammarion, éditeur —), io ho inteso di fare opera di volgarizzazione, rivolgendomi soprattutto alla gioventù pensosa che tende al sommo vero con intelletto d' amore.

Perchè, ripeto, ed ho con me un uomo di sodo ingegno e di viva e varia cultura: Paolo Orano, lo spinozismo, come il brunismo da cui deriva,

nel suo contenuto interiore e novello ed innovatore non è pane che per poche bocche. E ciò è facile dedurre dal fenomeno doloroso e in uno esilarante che porta la Folla bruta, la gregge « evoluta e cosciente », ad erigere a simbolo e segnacolo di « ateismo » e di rivendicazioni politiche i nomi grandi di Bruno e di Spinoza. Di anticlericalismo, nel suo significato migliore, forse, sì.

Bruno chiamerebbe gli orgiasti la ***bestia trionfante.***

Perchè, niuno più del Bruno ha inteso la forza della religione naturale, franca d' ogni legge o rito o liturgia, e che sgorga immediatamente dal bisogno interiore di un al di là qualunque; perchè, niuno più dello Spinoza ha inteso lo spirito grande di Dio, pura essenza e pura esistenza, e tale che avveri in sè l' identificazione della potenza con l' atto, compenetrare e vivificare la Natura madre, infinita, unica, la quale ci si presenta sotto varî e diversi aspetti, come quella che è affetta da modificazioni sempre cambianti.

L' Uno della « Causa, principio e uno » del Bruno è la Sostanza infinita eterna unica indivisibile dell' « Etica » dello Spinoza, è l' Atomo cosciente della « Psicologia cellulare » dell' Hae-

ckel; ed il « motore ed esagitatore dell' Universo » dei Pitagorici si risolve nel « fabbro del mondo » di Platone, e « l' intelletto universale » del Bruno nell' « amore intellettuale » dello Spinoza.

Ma il panteismo e del Bruno e dello Spinoza e dei monisti non si risolve al postutto nella concezione « atea » del mondo e della vita? Perchè, l' anima del mondo dei panteisti non è l' anima « animatrice » degli spiritualisti, poi che quella è interiore, inerente alla materia, e questa è fuori della materia. O come chi dicesse con lo Schopenhauer: la circonferenza il cui centro è fuori della medesima!

L' obbiezione è vecchia, ed ha la propria validità teorica. Ma anche la filosofia del saggio Asht' è atea, come quella che si appaga della realtà del mondo e non cerca un' altra realtà *fuori di esso: Dio; anche il materialismo del Büchner è ateo, come quello che studia la forza, eterna, come il massimo attributo della materia eterna, ed ignora l' Assoluto emanante; anche per il sistema meccanista del Laplace la nozione di Dio rappresenta una ipotesi di cui si può fare a meno.*

Ma l' ateismo è una professione che dice troppo e dice nulla. Secondo il punto in cui ci

si metta per giudicarlo. Appunto perchè noi possiamo, le probabilità sono infinite! concepire, per esempio, il mondo alla maniera del Büchner o dell'Ardigò o del Le Dantec e riportare, ciononostante, la causa prima, il principium ed il principiatum, a Dio; o concepire il mondo alla maniera dello Spinoza, e non credere nell'Assoluto emanante. Comunque si concepisca il mondo, la materia, la sostanza, con i suoi attributi e con i suoi fenomeni, l'anima credente risalirà necessariamente a Dio; mentre l'anima che più non crede terrà discorso di nebulose, caos, generazione spontanea, ecc.

E mal s'appone la gioventù vagheggina di un ateismo di cui eternamente s'appaga la Folla, quando invoca a sostegno della propria tesi l'autorità del Lamarck, del Darwin, del Weissmann, ed « i nuovi portati della scienza ».

Ciò significa ingannarsi ed ingannare.

Appunto perchè la scienza è agnostica, neutra, sulle ragioni prime ed ultime delle cose, e troppe lacune si contiene l'opera del Darwin.

Eppoi: e chi vieta all'anima credente di far risalire a Dio il merito della creazione della nebulosa e della prima cellula? Nessuno, che non abbia spirito settario.

E termino con le parole sagge del Marillier

(« Introduzione » a Mythes, Cultes et Religions *del Lang): « Dio non esiste che per quelli che credono in lui, mentre l'algebra e la chimica son vere per tutti, ma per l'uomo di fede nulla saprebbe esser più reale di questo Dio di cui è fatta la trama stessa della sua vita, di questo Dio in cui egli ha il movimento e l'essere... »*

Perugia, i Morti del 1911.

CENNI BIOGRAFICI

BARUCH DE SPINOZA

La fonte principale delle nostre conoscenze sulla vita di B. de Spinoza è data dalle lettere e dalle opere del Filosofo, e da due antiche biografie ambedue pubblicate da J. Freudenthal (*Die Lebensgesch. Sp.s in Quellenschriften, Urkunden u. nichtamtl. Nachrichten,* Lpz. 1898). La prima di queste biografie, della quale riporto qui alcuni brani interessanti e caratteristici, è dovuta al pastore luterano Giovanni Colerus (Joh. Köhler), ed apparve la prima volta in olandese nel 1705. Esaurita questa edizione, nel 1880 ne venne fatta un' altra (secondo un esemplare che si conserva a L'Aja) a cura del Campbell. Nel 1776 apparve a L'Aja una traduzione francese di questo libro del Colerus, inesattissima ed arricchita persino di un' aggiunta errata, traduzione che di regola è stata adoperata sino ai nostri giorni e riportata anche nelle *Opera*, edizione Paulus, e nel carteggio di Spinoza edito dal Ginsberg.

« ... Spinoza [nato da ebrei portoghesi in Amsterdam il 24 novembre 1632] aveva nei suoi conversari un'aria così attraente e dei confronti così giusti, ch'egli insensibilmente convinceva gli uditori alle proprie opinioni. Era persuasivo, benchè non affettasse di parlare con garbo e con eleganza. Si rendeva così comprensibile ed il suo dire era così pieno di buon senso, che tutti gli ascoltatori ne erano soddisfatti. Questi bei doni, sposati ad un umore sempre eguale e piacevole, gli procacciarono l' amicizia di tutte le persone ragionevoli... La legge e gli antichi dottori ebrei stabiliscono

espressamente che non basta di esser sapiente ma che occorre addestrarsi in una qualche professione od arte meccanica, per poter far fronte ad ogni evenienza e per sostentarsi... Spinoza, istrutto nella legge e nei costumi degli antichi, non ignorava queste massime [Il rabbino Jehuda, fra l'altro, dice: « Ogni uomo che non fa imparare un mestiere ai figliuoli fa l'istessa cosa che se li istruisse a divenir malandrini da strada maestra »] e non li dimenticò, quantunque fosse separato dagli Ebrei e scomunicato per giunta. Ma, come esse sono saggissime e ragionevoli, egli ne fece tesoro ed apprese un'arte meccanica prima di darsi, come aveva risoluto, ad una vita tranquilla e solitaria. Egli imparò dunque a far cristalli per cannocchiali e per altri usi, e vi riuscì così egregiamente che ci s'indirizzava da ogni parte a lui per comprarne, ciò che gli dava sufficientemente di che vivere e distrarsi... In casa egli non riusciva d'incomodo a nessuno, poi che passava la miglior parte del tempo tranquillamente chiuso nella propria camera. Quando gli accadeva di sentirsi stanco, per essersi troppo dedicato alle sue meditazioni filosofiche, egli discendeva per riposarsi, e s'intratteneva con quelli di casa di tuttocciò che poteva servir di materia ad una conversazione ordinaria, anche di cose frivole. Qualche volta si divertiva anche a fumare una pipa di tabacco... Del resto, egli, come abbiamo già detto, non amava affatto il danaro ed era contentissimo di avere, dì per dì, il necessario per nutrirsi e sostentarsi. Simone de Vries, di Amsterdam, che, nella ventiseesima lettera, dimostra molto affetto per lui, e che lo chiama nel medesimo tempo suo fedelissimo amico (amice integerrime), gli donò un dì la somma di 2000 fiorini, per metterlo in grado di vivere un po' più comodamente; ma Spinoza, in presenza del suo oste, civilmente rifiutò quel danaro col pretesto ch'egli non aveva bisogno di nulla, e che tanto danaro, se lo avesse preso, lo avrebbe infallibilmente distratto dai suoi studî e dalle sue occupazioni (1).

---

(1) « La Natura si contenta di poco. O perchè dunque io dovrei essere a meno di essa? » (J. H. von Kirchmann: *Op. cit.*, p. 5).

« L'istesso Simone de Vries, sentendosi vicino a morte e vedendosi senza moglie e senza figli, voleva far testamento e istituirlo erede di tutti i suoi beni; ma Spinoza non volle mai acconsentirvi, ed ammonì l'amico di lasciare i propri beni al fratello, il quale dimorava a Schiedam, poi ch'egli era il suo più prossimo parente e doveva esserne naturalmente l'erede.

« E ciò fu fatto, ma con la condizione che il fratello ed erede di Simone de Vries avrebbe passato a Spinoza una pensione vitalizia tale da bastare alla sua sussistenza; e questa clausola fu fedelmente rispettata. Ma ciò che v'è di particolare, si è che il fratello del de Vries offriva a Spinoza una pensione di 500 fiorini, che questi non accettò, perchè la trovò troppo alta, in guisa che la ridusse a 300... Fu alle loro preghiere [dei suoi amici] ch'egli si stabilì all'Aja, ove fu dapprima a pensione sul Veerkaay, presso la vedova Van Velden, nella stessa casa ove io presentemente alloggio. La mia stanza da studio, all'estremità della casa sul di dietro, al secondo piano, è la stessa ove egli dormiva e studiava e lavorava, facendovisi spesso portar da mangiare, e dove passava interi giorni senza vedere alcuno (1). Ma, accortosi che spendeva un po' troppo nella pensione, egli affittò sul Pavilionengragt, dietro la mia casa, una camera presso il signor Enrico Van der Spyck, di cui abbiamo spesso parlato, ove egli stesso prese cura di ciò che gli era necessario per bere e per mangiare e dove visse a proprio capriccio in una maniera ritiratissima... Noi tro-

---

(1) Al Cancelliere dell'Elettore Palatino che gli offriva la cattedra di filosofia nella neofondata Università di Heidelberg con la preghiera di non abusare della libertà di filosofare per minare i fondamenti della pubblica religione, Spinoza rispondeva: « Non avendo l'intenzione di dar pubblico insegnamento, non posso accettare la cattedra che mi si offre. A parlar franco, insegnando alla gioventù io verrei ad avverare dei regressi invece che progressi nella conoscenza della filosofia. D'altronde, io non so entro quali limiti cotesta libertà debba esser contenuta perchè io non giunga a scuotere le basi della religione ». (J. H. von Kirchmann: *B. v. Sp.s* Ethik — Uebersetzt, erläutert und mit einer Lebensbeschreibung Spinoza's versehen, p. 4. — Heidelberg: Weiss, 1886).

viamo ch' egli ha vissuto un intero giorno con una zuppa al latte, condita di burro, ciò che gli costava tre soldi, e con una mezzina di birra da un soldo e mezzo. Un altro giorno, egli non ha mangiato che polenta di orzo cucinata con radici e burro, e questo piatto gli costò quattro soldi e mezzo. In questi medesimi conti non si fa parola che, al massimo, di due mezze pinte di vino il mese; e benchè lo si invitasse spesso a pranzo, egli amava meglio di vivere di quel poco che aveva in casa sua, che di trovarsi ad una ricca tavola, a spese altrui. È così ch' egli ha passato il resto della vita presso il suo ultimo oste per poco più di cinque anni e mezzo... E gli è qualche volta accaduto di dire a quelli di casa ch' egli era come il serpente il quale, con la coda nella bocca, forma un cerchio, volendo con ciò significare che nulla gli rimaneva di ciò che aveva potuto guadagnare nell' anno... Del resto, se il suo modo di vivere era regolatissimo, la sua conversazione non era meno dolce e tranquilla. Egli sapeva dominare ottimamente le proprie passioni. Mai lo si è visto nè molto triste e nè molto gaio. Sapeva contenersi nella collera e nei dispiaceri che gli sopravvenivano, e nulla dava ad addivedere agli altri. E se gli accadeva di far trapelare, con qualche gesto o con qualche parola, l' intimo affanno, egli non mancava di correggersi perchè non avesse a soffrirne la convenienza. Era d' altronde affabilissimo e alla mano, parlava spesso con l' ostessa, particolarmente in periodo di puerperio, e con quelli di casa, quand' erano in pena o malati. Egli non mancava allora di consolarli e di esortarli a soffrire con pazienza i mali che erano come un retaggio di Dio. Consigliava i fanciulli di assistere spesso alla chiesa, al servizio divino, e insegnava loro di essere obbedienti e sottomessi ai genitori.

« Spinoza era debolissimo, malaticcio, magro e affetto di tisi da più che venti anni; ciò che l' obbligava a vivere a dieta e ad essere estremamente sobrio nel bere e nel mangiare. Tuttavia, nè l' oste nè gli altri della casa credevan che la sua fine fosse così prossima, anche poco tempo prima che lo cogliesse la morte, e n' erano lontano le mille

miglia; poi che il 20 febbraio, che fu allora l'ultimo sabato di carnevale, l'oste e la moglie furono ad ascoltare la predica che si fa nella nostra chiesa per disporre il credente a ricevere la comunione, la quale, come è nostro costume, si prende il domattina. Essendo l'oste tornato a casa dopo il sermone, verso le quattro, Spinoza discese dalla sua camera e conversò lungamente con lui, e particolarmente di ciò che aveva predicato il ministro, e, dopo aver fumato una pipa di tabacco, si ritirò in camera, che era sul davanti, e si coricò prestissimo. La domenica mattina, prima che fosse ora di andare in chiesa, egli discese dalla sua camera e conversò con l'oste e con la moglie. Egli aveva fatto venire da Amsterdam un certo medico ch'io non posso designare che con queste due lettere L... M... Il medico incaricò quelli della casa di comperare un vecchio gallo e di metterlo subito a bollire, perchè verso il mezzogiorno Spinoza potesse sorbirne il brodo. Ciò che questi fece, e ne mangiò ancora di buon appetito dopo che l'oste e la moglie furon ritornati dalla chiesa. Nel dopopranzo, il medico L... M... restò solo vicino a Spinoza, poi che quelli di casa erano ritornati insieme alle loro devozioni. Ma all'uscita dal sermone, essi appresero con sorpresa che verso le tre Spinoza era spirato in presenza del medico, il quale, la sera stessa, col battello della notte, fece ritorno ad Amsterdam senza minimamente curarsi del morto.... Il corpo, accompagnato da parecchie persone illustri e seguito da sei carrozze, fu seppellito il 25 febbraio. Al ritorno dal seppellimento, che fu fatto nella nuova chiesa sullo Spuy, agli amici particolari o vicini furono offerte, secondo il costume del paese, alcune bottiglie di vino nella casa dell'oste del defunto... [Spinoza] contava quarantaquattro anni, due mesi e ventisette giorni, e morì il ventuno febbraio 1677, e fu seppellito il 25 dell'istesso mese » (1).

---

(1) L'*Etica* fu pubblicata come opera postuma (v. *Bibliografia*) dal suo amico dott. Meyer, anonima per volere dello Spinoza. Soltanto, sul frontespizio furon stampate le iniziali del suo nome.

BIBLIOGRAFIA

DEGLI SCRITTI DI BENEDETTO DE SPINOZA

I. — Renati Des Cartes Principiorum philosophiae *pars I et II, more geometrico demonstratae, per Benedictum de* Spinoza *Amstelodamensem, accesserunt ejusdem* Cogitata metaphysica, *in quibus difficiliores, quae in Metaphysices tam parte generali quam speciali circa ens eiusque affectiones, Deum eiusque attributa et mentem humanam occurrunt, quaestiones breviter explicantur, Amstelodami apud Johannem Rieuwertsz 1663.*

II. — Tractatus theologico-politicus, *continens dissertationes aliquot, quibus ostenditur libertatem philosophandi non tantum salva pietate et reipublicae pace posse concedi, sed eandem nisi cum pace reipublicae ipsaque pietate tolli non posse..., per hoc cognoscimus quod in Deo manemus et Deus manet in nobis, quod de spiritu suo dedit nobis, Hamburgi apud Henricum* Künraht [Amst., Christoph Conrad] *1670.*

[Quest' opera, dopo il sequestro che la colpì, venne ristampata due volte nel 1673 in Amsterdam ed una volta in Leyda, e poi sine loco nel 1674, col medesimo titolo di *Tractatus theologico-politicus,* con aggiuntavi una nuova edizione della *Philosophia scripturae interpres,* pubblicata per la prima volta, nel 1666, in Eleuteropoli. — V. Ueber-

wegs-Heinze: *Grundriss der Geschichte der Philosophie* der Neuzeit bis zum Ende des achtzehnten Jahrhunderts, p. 110. — Berlin, Ernst Siegfried Mittler und Sohn, 1901].

III. — OPERA POSTHUMA, *Amst., Joh. Rieuwertsz 1677:*

a) ETHICA, *ordine geometrico demonstrata et in quinque partes distincta, in quibus agitur I. de Deo, II. de natura et origine mentis, III. de origine et natura affectuum, IV. de servitude humana, V. de potentia intellectus seu de libertade humana.*

b) TRACTATUS POLITICUS, *in quo demonstratur, quomodo societas, ubi imperium monarchicum locum habet, sicut et ea, ubi Optimi imperant, debet institui, ne in tyrannidem labatur, et ut pax libertasque civium inviolata maneat.*

c) TRACTATUS DE INTELLECTUS EMENDATIONE, *et de via, qua optime in veram rerum cognitionem dirigitur.*

d) EPISTOLAE *doctorum quorundam vivorum ad B. de S. et auctoris responsiones, ad aliorum ejus operum elucidationem non parum facientes.*

e) COMPENDIUM *grammaticae linguae Hebraeae.*

IV. — *Ben. de Sp.* TRACTATUS DE DEO ET HOMINE EJUSQUE FELICITATE *lineamenta atque adnotationes ad tractatum theol.-polit.* [1661?], *ed. et illustr. Ed. Boehmer, Halae 1852.*

V. — *Ad B. de Sp. opera quae supersunt omnia supplementum, contin. tractatum hucusque ineditum de Deo et homine, tractatulum de iride, epistolas nonnullas ineditas et ad eas vitamque philosophi Collectanea, — ed. J. van Vloten — Amst. 1862.*

CHR. SIGWART, *Sp.s neuentdekt. Tract. von Gott, dem*

Mensch. u. dess. Glückseligk. erläut. u. in s. Bedentg. für das Varständniss. d. Spinozism. unters., Gotha 1866;

JOH. FREUDENTHAL, *Spinoza-Studien. I. Ueb. d. kurzen Tractat. II. Ueb. die dem kurzen Tractate eingefügten Dialoge, Ztschrft. f. Philos. u. philos. Kr. 108, 1896,* ecc.;

Benedicti de Spinoza opera quae supersunt omnia, iterum edenda curavit, praefationes, vitam auctoris nec non notitias, quae ad historiam scriptorum pertinent, addidit Henr. Gottl. PAULUS, *Jenae 1802-1803;*

B. de Sp. opera philos. omnia ed. et praef. adjec. A. GFÖRER, *Stuttgardiae 1830;*

Renati des Cartes et B. de Sp. praecipua opera philos. recognovit, notitias hist. philos. adj. Car. RIEDEL, *Lips. 1843* —: *Cartesii Medit, Sp. diss. philos., Sp. Eth.;*

B. de Sp. opera quae supersunt omnia ex editionibus princ. denuo ed. et praef. est Carol. Herm. BRUDER, *3 vol., Lips. 1843-1846;*

B. de Sp. opera quotquot reperta sunt. Recognover. J. VAN VLOTEN *et J. P. N.* LAND, *2 vol., Hagae 1882-1883. Edit. II, 3 vol., 1895.*

[Cfr. l'erudita opera di ANTONIO VAN DER LINDE: *Benedictus Spinoza, bibliographia,* l'Aja, 1871, e F. UEBERWEGS — M. HEINZE: *Op. cit.,* pagg. 109-119 (Spinozas Leben und Schriften)].

BENEDETTO DE SPINOZA: *Trattato teologico-politico.* Traduzione di Carlo Sarchi. — Milano, 1875. (Un volume).

BENEDETTO DE SPINOZA: *Dell' etica.* Traduzione di Carlo Sarchi. — Milano, 1880. (Un volume).

De la Mothe-Fénélon: *Opere filosofiche*, pp. 226-292. — Roma, 1822.

Sigismundi Storchenau: *Institutiones metaphysicae*. Liber III. IV, p. 260 e segg. (Sectio I: De essentia, ac existentia Dei). — Venetiis, 1833.

Guglielmo Tennemann: *Compendio di storia della filosofia*. Vol. I, p. 47; Vol. II, pp. 327-329. — Pavia, 1833.

J. G. Bulhe: *Storia della filosofia moderna*. Vol. VI. — Milano, 1835.

Pasquale Galluppi: *Lettere filosofiche sulle vicende della filosofia da Cartesio a Kant*. — Firenze, 1840.

Pasquale Galluppi: *Lettere sulle vicende della filosofia da Cartesio a Cousin*. — Firenze, 1842.

E. Maret: *Saggio sul Panteismo nelle società moderne*, p. 126 e segg. — Milano, 1842.

C. L. Kannegieszer: *Compendio di storia della filosofia*, pp. 208-213. — Torino, 1843.

P. Giuseppe Romano, gesuita: *La scienza dell' uomo interiore e delle sue relazioni con la Natura e con Dio*. Vol. I, pp. 416 e segg. — Napoli, 1845.

C. Renouvier: *Manuale di storia della filosofia moderna*. Vol. II, pp. 24-51. — Lugano, 1846.

P. Bonfiglio Mura, dei Servi di Maria: *La filosofia moderna considerata nelle sue tendenze ostili al cattolicismo ed alla società*, pp. 41-45 (« Spinosa, e Malebranche »). — Perugia, 1854.

P. Gioacchino Ventura: *Saggio sull' origine dell' idee e sul fondamento della certezza*, pp. 198 e segg. — Milano-Genova, 1854.

AUSONIO FRANCHI: *Lettere sulla storia della filosofia moderna.* — Milano, 1868.

SEBASTIANO TURBIGLIO: *Benedetto Spinoza e le trasformazioni del suo pensiero.* — Roma, 1874.

F. ACRI: *Una nuova esposizione del sistema dello Spinoza.* — Firenze, 1877.

C. SARCHI: *Della dottrina di Benedetto de Spinoza e Giovan Battista Vico.* — Milano, 1878.

F. FIORENTINO: *Manuale di storia della filosofia.* Parte III, cap. VII. — Napoli, 1879.

V. LILLA: *Saggio delle sei definizioni del I libro dell'Etica di Spinoza.* — 1896.

BERTRANDO SPAVENTA: *Saggi critici di filosofia politica e religione.* — Roma, 1899.

FELICE TOCCO: *La biografia di Benedetto Spinoza.* (Recensione della « Vita di Spinoza » del Freudenthal). — « Rivista d'Italia » del 15 febbraio. — Roma, 1899.

G. M. FERRARI: *L'etica di B. Spinoza.* — Napoli, 1902.

A. BERSANO: *Per una notizia biografica su Spinoza.* (« Rivista di filosofia e scienze affini », vol. II, pp. 107-109). — Bologna, 1903.

V. LILLA: *Massima relazione fra Dio e il Mondo e breve saggio critico sulle dottrine di Spinoza e di Bruno.* (« Atti della R. Accad. Peloritana », vol. XVIII, pp. 178-191). — Messina, 1903.

COSIMO GUASTELLA: *Filosofia della metafisica.* Vol. II. — Palermo, 1905.

BERTRANDO SPAVENTA: *Da Socrate a Hegel.* — Bari, 1905.

GIOVANNI CALÒ: *Il problema della libertà nel pensiero contemporaneo.* — Palermo, 1906.

ANTONIO LABRIOLA: *Scritti varii di filosofia e politica,* raccolti e pubblicati da Benedetto Croce. (« Origine e natura delle passioni secondo l' Etica di Spinoza »). — Bari, 1906.

HEGEL: *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio,* tradotta da B. Croce. — Bari, 1907.

BERTRANDO SPAVENTA: *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea.* — Bari, 1907.

BENEDETTO CROCE: *Logica come scienza del concetto puro,* pp. 53-289-339-368-369-373-394. — Bari, 1909.

BENEDETTO CROCE: *Filosofia della pratica.* Economica ed Etica, pp. 7-75-102-105-114-115-191-193-194-198-200-279-280-286-318-384. — Bari, 1909.

R. EUCKEN: *La visione della vita nei grandi pensatori.* — Torino, 1909.

L. GARELLO: *Levjatan,* pp. 128-129. — Torino, 1910.

J. ROYCE: *Lo spirito della filosofia moderna.* Parte I: « Pensatori e problemi ». — Bari, 1910.

GIUSEPPE TAROZZI: *Filosofia morale,* pp. 467-469. — Bologna, 1910.

PAOLO ROTTA: *Ancora della filosofia di Federico Paulsen.* (« Rivista di Filosofia », fasc. V, novembre-dicembre). — Genova, 1911.

TEODORO FLOURNOY: *Il Monismo.* (Rivista « Aprutium », fasc. di gennaio). — Loreto Aprutino, 1912.

TEODORO FLOURNOY: *Metafisica e Psicologia.* A cura di Nicola Checchia. — Perugia, 1912.

TEODORO FLOURNOY: *La filosofia di William James*. A cura di Alfonso De Pietri-Tonelli. Cap. III. — Perugia, 1913.

G. RENSI: *Il genio etico* ed altri saggi. — Bari, 1912.

ENRICO TROILO: *Bergson* (« Le cronache letterarie » del 10 marzo). — Firenze, 1912.

OTTO KARMIN: *L'evoluzione filosofica del Libero Pensiero*. (« Aprutium », fasc. di giugno). — Loreto Aprutino, 1912.

SPINOZA: *Etica*. — Torino, 1913.

ABBREVIAZIONI

ass.	vale:	assioma
coroll.	»	corollario
def.	»	definizione
i. v.	»	in virtù
lib.	»	libro
prec.	»	precedente
pres.	»	presente
sc.	»	scolio
teor.	»	teorema
v.	»	vedi
vr.	»	vedere.

Così:

i. v. coroll. 2, teor. 14, pres. lib., significa: in virtù del corollario 2 del teorema 14 del presente libro;

v. sc. 2, teor. 33, pres. lib., significa: vedi lo scolio 2 del teorema 33 del presente libro, ecc.

DEFINIZIONI

I — Per *causa di sè*, io intendo ciò la cui essenza racchiude l'esistenza; o come chi dicesse: ciò la cui natura non può esser concepita che come esistente.

II — Diciamo che una cosa è *finita nel suo genere*, allorquando essa può esser limitata da un'altra cosa della medesima natura. Per es.: diciamo che un corpo è *finito*, appunto perchè noi ne concepiamo sempre un altro più grande. Medesimamente, un pensiero è limitato da un altro pensiero. Ma il corpo non è limitato dal pensiero, nè questo da quello.

III — Per *sostanza*, io intendo ciò che esiste in sè ed è concepito da sè; cioè: ciò il cui concetto non ha bisogno del concetto di un'altra cosa, di cui esso debba esser formato.

IV — Per *attributo,* io intendo ciò che l'intelligenza concepisce nella sostanza, come costituente l'essenza di cotesta sostanza.

V — Per *modi* (modificazioni), io intendo le affezioni della sostanza, o come chi dicesse: ciò che esiste in un'altra cosa e che è concepito da cotesta medesima cosa.

VI — Per *Dio,* io intendo l'essere assolutamente infinito, cioè: la sostanza, che consiste in una infinità di attributi, ciascuno dei quali esprime un'essenza eterna ed infinita.

SPIEGAZIONE: — Io dico: *l'essere assolutamente infinito* e non *infinito nel suo genere.* Infatti, a tuttocciò che è solamente *infinito nel suo genere* noi possiamo negare una infinità di attributi; per contro, all'essenza di ciò che è assolutamente infinito appartiene tuttocciò che esprime un'essenza e non racchiude alcuna negazione.

VII — Chiamerò *libera* una cosa che esiste per la sola necessità della sua natura e che non è determinata ad agire che da se stessa soltanto. Al contrario, chiamerò *necessaria,* o piuttosto *costretta,* ogni cosa che è determinata da un'al-

tra ad esistere e ad agire in una maniera fissa e definita.

VIII — Per *eternità,* io intendo l'esistenza stessa, come concepiamo ch'essa derivi necessariamente dalla sola definizione della cosa eterna.

SPIEGAZIONE: — Infatti, noi concepiamo una tale esistenza come una verità eterna, nell'istessa guisa dell'essenza della cosa. Gli è perciò ch'essa non può esser spiegata dalla durata — o dal tempo — anche se si suppone che la durata non abbia principio nè fine.

ASSIOMI

I — Tuttocciò che esiste, esiste in sè, ovvero in altra cosa.

II — Ciò che non può esser concepito da un'altra cosa, dev'esser concepito da sè.

III — Data una causa determinata, ne risulta necessariamente un effetto; al contrario, se nessuna causa determinata è data, è impossibile che si produca un effetto.

IV — La conoscenza dell' effetto dipende dalla conoscenza della causa, e la racchiude.

V — Le cose che nulla han di comune fra di loro, non possono esser comprese l' une dall' altre ; o come chi dicesse : il concetto dell' una non racchiude il concetto dell' altra.

VI — Un' idea vera deve concordare in tutto e per tutto col proprio oggetto (1).

VII — Se possiamo concepire una cosa come non esistente, gli è che la sua essenza non racchiude l' esistenza.

---

(1) « Idea vera debet cum suo ideato convenire ». Per dare al « debet » tutta la forza che gli dà lo Spinoza, avremmo forse dovuto tradurre con R. Lantzenberg: « La condizione necessaria e sufficiente perchè un' idea sia vera, è ch' essa concordi con il suo oggetto ».

TEOREMI

TEOREMA I

La sostanza è per sua natura anteriore alle sue modificazioni.

DIMOSTRAZIONE: — Ciò è evidente in virtù delle definizioni 3 e 5.

TEOREMA II

Due sostanze che abbiano differenti attributi, nulla di comune avranno fra di loro.

DIMOSTRAZIONE: — Ciò risulta egualmente dalla definizione 3. Infatti, ciascuna delle due sostanze deve esistere in sè e dev' esser concepita da sè. O come chi dicesse: il concetto dell' una non racchiude il concetto dell' altra.

c. v. d.

TEOREMA III

Cose che nulla di comune hanno fra di loro, son tali che l'una non può essere la causa dell'altra.

DIMOSTRAZIONE: — Poichè nulla di comune hanno fra di loro, l'una non può *(i. v. ass. 5)* comprendere l'altra. Dunque *(i. v. ass. 4)*, l'una non può essere la causa dell'altra.

c. v. d.

TEOREMA IV

Due o più cose differenti differiscono fra di loro, sia per la diversità degli attributi delle sostanze e sia ancora per la diversità delle modificazioni delle sostanze.

DIMOSTRAZIONE: — Tuttocciò che esiste, esiste in se stesso ovvero in un'altra cosa *(ass. 1)*; ciò che val quanto dire *(i. v. def. 3 e 5)* che al di fuori della nostra intelligenza null'altro esiste che le sostanze e le loro modificazioni. Dunque, al di fuori del nostro intelletto nulla esiste per cui più cose possano distinguersi fra di loro, se ne togli le sostanze o, ciò ch'è la medesima cosa *(i. v. ass. 4)*, i loro attributi e le loro modificazioni.

c. v. d.

TEOREMA V

Nella Natura non possono esistere due o più sostanze della medesima natura, cioè del medesimo attributo.

DIMOSTRAZIONE: — Se ne esistessero più differenti, esse dovrebbero distinguersi fra di loro, sia per la diversità degli attributi che per la diversità delle modificazioni *(i. v. teor. prec.)*. Se non si distinguessero che per la diversità degli attributi, ci si concederà dunque che non ne esiste che una, e non più, che abbia il medesimo attributo. Ma se, al contrario, esse non si distinguessero che per la diversità delle modificazioni — poichè la sostanza è per sua natura *(i. v. teor. 1)* anteriore alle sue modificazioni, facendo astrazione delle modificazioni e considerando le sostanze proposte in sè stesse, cioè *(i. v. def. 3 e 6)* considerandole sotto il loro vero aspetto, — noi non potremmo concepirle come differenti fra di loro, cioè *(i. v. teor. prec.)* non ci troveremmo qui in presenza di più sostanze differenti, bensì di una sola e medesima sostanza.

c. v. d.

TEOREMA VI

Una sostanza non può esser prodotta da un' altra sostanza.

DIMOSTRAZIONE: — Nella Natura non possono esistere *(i. v. teor. prec.)* due sostanze aventi il medesimo attributo, cioè *(i. v. teor. 2)* due sostanze che abbiano fra di loro qualchecosa di comune; per conseguenza *(i. v. teor. 3)* l'una non può esser causa dell'altra, ciò che val quanto dire che l'una non può esser prodotta dall altra.

c. v. d.

COROLLARIO: — Da questo teorema risulta che una sostanza non può esser prodotta da nessuna altra cosa. Perchè, nella Natura, nulla esiste fuor che le sostanze e le loro modificazioni, ciò che è evidente *(i. v. ass. 1 e def. 3 e 5)*.

Ora, una sostanza non può esser prodotta da un' altra sostanza *(i. v. teor. prec.)*. Dunque, una sostanza non può — e ciò in una maniera generale — esser prodotta da nessun' altra cosa.

c. v. d.

Ciò si dimostra ancora più facilmente con l' assurdità del contrario. Infatti, se una sostanza

potesse esser prodotta da un' altra cosa, la sua conoscenza dovrebbe *(i. v. ass. 4)* dipendere dalla conoscenza della sua causa, e per conseguenza *(i. v. def. 3)* essa non sarebbe una sostanza.

TEOREMA VII

L' esistenza appartiene alla natura della sostanza.

DIMOSTRAZIONE: — Una sostanza non può essere prodotta da nessun' altra cosa *(i. v. coroll. teor. prec.)*. Essa è dunque causa di sè, cioè *(i. v. def. 1)*: la sua essenza racchiude necessariamente l' esistenza, ciò che val quanto dire che l' esistenza appartiene alla sua natura.

c. v. d.

TEOREMA VIII

Ogni sostanza esiste necessariamente infinita.

DIMOSTRAZIONE: — Una sostanza avente un dato attributo esiste, ed esiste unica *(i. v. teor. 5)* ed è alla sua natura che appartiene l' esistenza *(i. v. teor. prec.)*. Dunque, è in potere della sua natura di esistere finita od infinita. Ma essa non potrà esistere finita. Infatti *(i. v. teor. 2)*, bi-

sognerebbe ch' ella fosse in questo caso limitata da un' altra sostanza della medesima natura, la quale dovrebbe essa pure necessariamente esistere *(i. v. teor. 7)*, e così avremmo l' esistenza di due sostanze dal medesimo attributo. Ciò che è assurdo *(i. v. teor. 5)*. Per conseguenza, essa esisterà infinita.

c. v. d.

Scolio I: — Come l' esistenza finita è in realtà una negazione parziale e l' esistenza infinita l' affermazione assoluta dell' esistenza di una data cosa, così dal teorema 7, e da esso soltanto, risulta che ogni sostanza deve necessariamente esistere infinita.

Scolio II: — Non mi nascondo il dubbio che tutti coloro che non giudicano chiaramente le cose e che non hanno l' abitudine di conoscere le cose dalle loro cause prime, provino una qualche difficoltà a comprendere il teorema 7, e ciò, perchè essi non fanno alcuna differenza tra le modificazioni delle sostanze e le sostanze stesse, e non sanno come si producano le cose.

Da ciò deriva ch' essi attribuiscano alle sostanze un cominciamento tale com' è dato loro di vedere nelle cose della Natura. Infatti, coloro che ignorano le vere cause delle cose, tutto con-

fondono, e, senza che nel loro spirito s'alberghi alcuna repugnanza, essi fan parlare tanto gli alberi che gli uomini; ed immaginano che un uomo possa nascere tanto da una pietra quanto da una semente e che una forma qualunque possa cambiarsi in un'altra egualmente qualunque.

Coloro che confondono la natura divina con la natura umana prendono il medesimo abbaglio. Essi facilmente attribuiscono a Dio le passioni degli uomini, tanto più facilmente quanto più è in essi l'ignoranza del come le passioni si producano nelle anime nostre. Al contrario, se gli uomini fermassero la loro attenzione sulla natura della sostanza, essi non nutrirebbero il minimo dubbio intorno alla verità del teorema 7; non solo, ma cotesto teorema acquisterebbe ancora il valore di un assioma e come tale sarebbe posto fra le nozioni comuni. Poichè, sotto il nome di *sostanza* si designerebbe ciò che esiste in sè ed è concepito da sè, cioè: ciò la cui conoscenza non ha bisogno della conoscenza di un'altra cosa; e sotto il nome di *modificazioni*, al contrario, le cose che esistono in un'altra cosa e la cui idea si forma in virtù dell'idea della cosa in cui esse esistono. Gli è perciò che noi possiamo aver l'idea vera di una modificazione che non esiste. In vero, benchè una tale modifica-

zione non esista, in fatto, al di fuori dell'intelligenza, la sua essenza è racchiusa in un'altra cosa, in maniera ch'essa può esser concepita da cotesta medesima cosa. Ma al contrario la realtà delle sostanze non esiste al di fuori dell'intelligenza, se non in se stesse poichè esse son concepite da sè. Dunque, se qualcuno affermasse ch'egli ha l'idea chiara e distinta — cioè: l'idea vera — di una sostanza, ma che tuttavia sente di nutrire dei dubbî sull'esistenza di cotesta sostanza, varrebbe esattamente quanto dire, in fede mia, ch'egli ha un'idea vera, ma che non è ben sicuro ch'essa non sia falsa; come ognuno può convincersene per poco che vi fermi l'attenzione. Medesimamente, se qualcuno dicesse: « una sostanza è stata creata », sarebbe come se affermasse che un'idea falsa è divenuta vera: la qualcosa costituisce la più grossolana assurdità che mente umana possa mai immaginare. Dunque, bisogna riconoscerlo, l'esistenza della sostanza è, come la sua essenza, una verità eterna. Ciò posto, noi possiamo dimostrare in un'altra maniera che non esistono più sostanze della medesima natura. Ho pensato che sarebbe interessante di riportar qui cotesta dimostrazione; ma, perchè io possa procedere con ordine, m'è d'uopo che noti:

I. che la vera definizione di una cosa non racchiude e non esprime nient'altro che la natura della cosa definita ; donde segue quest'altro principio :

II. nessuna definizione può racchiudere nè può esprimere un numero determinato d'individui, poi ch'essa non deve esprimere altro che la natura della cosa definita. Così per es. : la definizione del triangolo esprime null'altro che la natura pura e semplice del triangolo e non un numero determinato di triangoli. Bisogna egualmente notare :

III. che vi è necessariamente per ogni cosa che esiste una causa determinata che fa sì ch'essa esista. Bisogna notare infine :

IV. che cotesta causa, che fa sì che una cosa esista, deve trovarsi sia nella natura e nella definizione stessa della cosa (ciò che avviene nel caso in cui è la natura della cosa che esiste), e sia fuori della natura e della definizione della cosa. Ciò posto, ne segue che se, nella Natura, esiste un numero determinato d'individui, deve necessariamente esservi una causa che fa che questo numero d'individui esista e che non ne esista un numero maggiore o minore. Se, per es.,

nella Natura esistessero venti uomini (e per più chiarezza, suppongo ch' essi esistano ad un tempo), non basterebbe, per spiegare perchè venti uomini esistano, di dar la causa della natura dell' uomo in generale; ma sarà inoltre necessario di dar la causa che fa che non ne esistano nè più nè meno di venti; poichè *(i. v. nota 3)* v' è necessariamente per ciascun di essi una causa che fa ch' egli esista. Ora, questa causa *(i. v. note 2 e 3)* non può trovarsi nella natura umana, poichè la vera definizione dell' uomo non racchiude il numero venti. Per conseguenza *(i. v. nota 4)*, la causa che fa che questi venti uomini esistano, epperò che ciascuno di essi esista, deve necessariamente trovarsi fuori di ciascun di essi. Donde dobbiamo conchiudere in una maniera assolutamente generale che ogni cosa, della cui natura possono esistere più individui, deve sempre la propria esistenza ad una causa esteriore a se stessa.

Quindi, poichè *(come abbiamo già stabilito in questo scolio)* è alla natura della sostanza che appartiene di esistere, la sua definizione deve racchiudere l' esistenza necessaria e per conseguenza la sua esistenza deve risultare dalla sua sola definizione. Ma dalla sua definizione *(come abbiamo mostrato nelle note 2 e 3)* non

può risultare l'esistenza di più sostanze. Dunque, dalla sua definizione risulta necessariamente che non esiste che una sola sostanza della medesima natura. Ciò che ci eravamo proposti di dimostrare.

TEOREMA IX

Più realtà od essere possiede una cosa, più il numero dei suoi attributi è grande.

DIMOSTRAZIONE: — Ciò risulta dalla def. 4.

TEOREMA X

Ogni attributo di una sostanza dev' essere concepito da se stesso.

DIMOSTRAZIONE: — Infatti, l'attributo è ciò che l'intelletto percepisce della sostanza come costituente la sua essenza *(i. v. def. 4)*, dunque *(i. v. def. 3)* esso dev' esser concepito da sè.

c. v. d.

SCOLIO: — Da questo teorema risulta che, quantunque si concepiscano due attributi come realmente distinti fra di loro, cioè uno senza il

concorso dell'altro, non si deve tuttavia conchiuderne ch'essi costituiscano due esseri, o due sostanze diverse. Infatti, dalla natura della sostanza risulta che ciascuno dei suoi attributi sia concepito da se stesso, poi che tutti gli attributi di una sostanza son sempre coesistiti in essa e l'un di essi non ha potuto esser prodotto da un altro e ciascun di essi esprime la realtà, o l'essere, della sostanza. Non enunciamo dunque un'assurdità quando attribuiamo più attributi ad una medesima sostanza. No. Meglio ancora: nulla v'ha di più chiaro nella Natura della necessità che ci porta a concepire ogni essere sotto un attributo qualunque, e che, più quest'essere ha realtà od esistenza, più attributi esso ha, attributi che esprimono e la necessità — cioè: l'eternità — e l'infinità. Nulla di più chiaro, dunque, della necessità di dare dell'essere assolutamente infinito la definizione che abbiamo data *(def. 6)*: l'essere che consiste in una infinità di attributi, ciascun dei quali esprime un'essenza eterna ed infinita. — E se a qualcuno verrà fatto di domandarci allora da qual segno ci sarà possibile di riconoscere le differenti sostanze, io rispondo: legga questo qualcuno i teoremi che seguono, teoremi che dimostrano come nella Natura non esista che una sola so-

stanza, la quale è assolutamente infinita, ond'è che indarno si cercherebbe cotesto segno distintivo che si invoca.

TEOREMA XI

Dio — cioè: la sostanza consistente in una infinità di attributi, ciascun dei quali esprime un' essenza eterna ed infinita — esiste necessariamente.

DIMOSTRAZIONE: — Se lo negate, concepite, se vi è possibile, che Dio non esista. Allora *(ass. 7)* la sua essenza non racchiude l' esistenza. Ma *(i. v. teor. 7)* ciò è assurdo. Dunque Dio esiste necessariamente.

c. v. d.

ALTRA DIMOSTRAZIONE: — Per ogni cosa deve esistere una causa, o ragione, tanto se essa esiste quanto se non esiste. Per. es., se un triangolo esiste, v'è d'uopo di una ragione — o causa — che faccia sì ch' esso esista. Se al contrario cotesto triangolo non esiste, v'è d'uopo di una ragione — o causa — che faccia sì ch' esso non esista. E questa ragione — o causa — dev'essere contenuta sia nella natura della cosa, sia fuori della natura della cosa. Così la ragione per cui

non esista un cerchio quadrato, risulta dalla natura stessa del cerchio, perchè l'esistenza di un cerchio quadrato racchiuderebbe una contraddizione. Al contrario, l'esistenza della sostanza risulta dalla sua sola natura, la quale racchiude l'esistenza *(v. teor. 7)*. Ora, la ragione per cui un cerchio od un triangolo esista, ovvero non esista, non risulta dalla sua natura, bensì dall'ordine della totalità degli oggetti materiali. E da quest'ordine risulta infatti sia che il triangolo esista già necessariamente, sia l'impossibilità ch'esso esista. E questo è di per se stesso evidente. Donde deriva che una cosa esiste necessariamente se non è data nessuna ragione, nessuna causa che impedisca che questa cosa esista. Dunque, se non si potrà addurre nessuna causa che impedisca che Dio esista, o che sopprima la sua esistenza, bisognerà assolutamente conchiudere che Dio esiste necessariamente. Ora, se tal ragione — o causa — potesse esser data, bisognerebbe ch'essa si trovasse sia nella natura stessa di Dio, sia fuori di essa, cioè: in un'altra sostanza di natura differente. Perchè, se questa sostanza fosse della medesima natura di Dio, si verrebbe lampantemente a dimostrare che Dio esiste. Ma una sostanza che fosse di un'altra natura di Dio, nulla di comune potrebbe aver

con lui *(i. v. teor. 2)*. Per conseguenza, questa sostanza non potrebbe stabilire l'esistenza di Dio, nè potrebbe impedirla. Dunque, poichè la ragione — o causa — che impedisca l'esistenza di Dio non può esser data fuori di Dio, questa ragione dovrà dunque necessariamente trovarsi — ammesso che Dio non esista — nella natura stessa di Dio, natura che dovrebbe racchiudere contraddizione. Ma l'assurdo ci vieta di affermar ciò dell'essere assolutamente infinito e che avvera il massimo della perfezione. Dunque, nè in Dio nè fuori di Dio esiste alcuna causa — o ragione — che impedisca ch'egli esista. Dunque, Dio esiste necessariamente.

c. v. d.

ALTRA DIMOSTRAZIONE: — Il non poter esistere è una debolezza, e, al contrario, il poter esistere significa aver della forza *(ciò è evidente)*; per conseguenza, se le cose che esistono già necessariamente non si compongono che di esseri finiti, questi esseri sarebbero dunque dotati di maggior forza dell'essere assolutamente infinito, ciò che evidentemente costituisce un'assurdità. Ora, noi medesimi esistiamo, sia in noi medesimi, sia in altra cosa che esiste necessariamente *(v. ass. 1 e teor. 7)*. Dunque, l'essere

assolutamente infinito, cioè *(i. v. def. 6)* Dio, esiste necessariamente.

c. v. d.

SCOLIO: — Con quest' ultima dimostrazione ho voluto stabilire l' esistenza di Dio *a posteriori*, affinchè il ragionamento riuscisse più facile a comprendersi, non già che partendo dai medesimi dati l' esistenza di Dio non possa esser dedotta da un ragionamento *a priori*. E poichè il poter esistere è una forza, ne segue che più realtà la natura di una cosa comporta, più forza questa cosa ha da se stessa per esistere; dunque, l' essere assolutamente infinito, o Dio, ha da se stesso assolutamente la potenza infinita di esistere, epperò egli esiste assolutamente.

Molti tuttavia saranno coloro che non vedranno facilmente l' evidenza di questa dimostrazione. Ciò dipende dal fatto che essi hanno l' abitudine di non considerare che le cose le quali debbono la loro esistenza a cause esteriori a se stesse, e che, se nascono presto — cioè: se esistono facilmente — spariscono egualmente con facilità. Al contrario, essi stimano difficile a divenire — cioè: più difficile a giungere all' esistenza — le cose alle quali essi dànno un più gran numero di qualità.

Ma, per liberarli da questi pregiudizî, credo inutile di spiegar qui in qual senso la massima: « ciò che è presto venuto è presto perduto » sia vera; e neppure se in rapporto con l'insieme della Natura tutte le cose non nascano con una eguale facilità. Ma mi basta di far solamente osservare che io non parlo qui delle cose che son prodotte da cause esteriori a se stesse, ma unicamente delle sostanze che non posson essere prodotte da cause esteriori *(teor. 6)*. Infatti, le cose che nascono da una causa esteriore, che si compongano di un grande o di un piccolo numero di parti poco importa, son debitrici alle qualità della causa esteriore di tuttocciò ch' esse posseggono di perfezione — o realtà —; per conseguenza, la loro esistenza è dovuta alla sola perfezione della causa esteriore e non alla loro propria.

Al contrario, tuttocciò che la sostanza possiede di perfezione, essa non lo deve ad una causa esteriore. Gli è perciò che l'esistenza della sostanza deve risultare dalla sua sola natura, e non è per conseguenza altra cosa che la sua essenza medesima. Così, la perfezione di una cosa non impedisce la sua esistenza — come avviene per l'imperfezione —, ma al contrario l'assicura.

Per conseguenza, noi non possiamo esser certi dell'esistenza di nessuna cosa più che dell'esistenza dell'essere assolutamente infinito o perfetto, cioè: Dio. Infatti, poichè la sua essenza esclude ogni imperfezione, per questo fatto stesso egli dissipa ogni ragione di dubitare della sua esistenza e ne dà al contrario l'assoluta certezza. Ciò che, secondo me, devesi, con un po' d'attenzione, chiaramente comprendere.

TEOREMA XII

Non possiamo concepire, con verità, nessun attributo della sostanza dal quale risulti che la sostanza possa esser divisa (1).

DIMOSTRAZIONE: — Infatti, la sostanza così concepita sarebbe divisa in parti che, o conserveranno la natura della sostanza, o non la conserveranno. Se conservano la natura della sostanza,

---

(1) « Ergo cum tota substantia in aequales partes esset divisa »... Così enunciato, il teorema non è dimostrato. Infatti, cosa accadrebbe se, invece d'esser divisa in parti eguali, la sostanza fosse divisa in parti disuguali? Il manoscritto che ha servito per la I edizione dell'*Etica* era ben corretto? Noi ne dubitiamo.

Il Lantzenberg giustamente crede che la proposizione debba andar letta: « Ergo cum tota substantia in aequales *vel inaequales* partes esset divisa »...

allora *(i. v. teor. 8)* ogni parte dovrà essere infinita e *(i. v. teor. 6)* causa di sè e *(i. v. teor. 5)* dovrà esser costituita da un attributo speciale. Per conseguenza, da una sola sostanza se ne potrebbero costituire parecchie, ciò che è assurdo *(i. v. teor. 6)*. Inoltre, le parti così ottenute non avrebbero *(i. v. teor. 2)* nulla di comune con il tutto, da cui provengono, ed il tutto *(def. 4 e teor. 10)* potrebbe esistere ed esser concepito senza le sue parti costituitive, ciò che è assurdo. Ma, se vogliamo ammettere la seconda ipotesi, vale a dire che le parti non conserveranno la natura della sostanza, ne risulterebbe che, dividendo tutta la sostanza in parti uguali, *o disuguali*, essa perderebbe la natura della sostanza e cesserebbe di esistere. Ciò che *(i. v. teor. 7)* è assurdo.

c. v. d.

TEOREMA XIII

La sostanza assolutamente infinita è indivisibile.

DIMOSTRAZIONE: — Infatti, se essa fosse divisibile, le parti che si ottengono, dividendola, conserverebbero la natura della sostanza assolutamente infinita, o non la conserverebbero. Se la conservano, noi avremmo più sostanze della medesima natura, ciò che *(i. v. teor. 5)* è as-

surdo; e se non la conservano *(come nel teor. prec.)*, avremmo che la sostanza assolutamente infinita potrebbe cessare di esistere, ciò che *(i. v. teor. 11)* è egualmente assurdo.

c. v. d.

COROLLARIO: — Da ciò deriva che nessuna sostanza, e per conseguenza nessuna sostanza corporea, è — in quanto sostanza — divisibile.

SCOLIO: — L'indivisibilità della sostanza può ancora esser compresa più semplicemente da questa sola osservazione: La natura della sostanza non può esser concepita che infinita; ora, con l'espressione « una parte della sostanza » non si può designare che una « sostanza finita », ciò che *(i. v. teor. 8)* racchiude una contraddizione lampante.

TEOREMA XIV

Non esiste, e non possiamo concepire, nessuna sostanza fuori di Dio.

DIMOSTRAZIONE: — Dio è l'essere assolutamente infinito del quale non si può negare nessun attributo che esprima l'essenza di una sostanza *(i. v. def. 6)* ed esiste necessariamente *(i. v. teor. 11)*. Dunque, se una sostanza qualunque

esiste fuori di Dio, essa non può esser spiegata che da un attributo qualunque di Dio: così esisterebbero due sostanze aventi il medesimo attributo. Ciò che *(i. v. teor. 5)* è assurdo. Dunque, non esiste nessuna sostanza fuori di Dio, e per conseguenza fuori di lui non possiamo concepire nessuna sostanza. Perchè, se potessimo concepirne una, bisognerebbe necessariamente concepirla come esistente. Ciò che *(i. v. I parte di questa dimostrazione)* è assurdo. Dunque, fuori di Dio non può esistere e non possiamo concepire nessuna sostanza.

c. v. d.

COROLLARIO I: — Ne segue: 1° che Dio è unico, cioè *(i. v. def. 6)* nella Natura non esiste che una sola sostanza ed essa è assolutamente infinita, come abbiamo lasciato intendere nello sc. del teor. 10.

COROLLARIO II: — Ne segue: 2° che la cosa estesa (l'estensione) e la cosa pensante (il pensiero) sono o attributi di Dio, oppure *(i. v. ass. 1)* modificazioni degli attributi di Dio.

TEOREMA XV

Tuttocciò che esiste, esiste in Dio e nulla può esistere nè esser concepito senza Dio.

DIMOSTRAZIONE: — Non esiste e non possiamo concepire nessuna sostanza fuori di Dio *(i. v. teor. 14)*, cioè *(i. v. def. 3)* nessuna cosa che esista in sè e sia concepita da sè. Ora, le modificazioni *(i. v. def. 5)* non possono esistere nè esser concepite senza la sostanza i cui modi non possono esistere che nella natura stessa di Dio, e non possono essere concepite che da essa sola. Ma nulla esiste, eccetto la sostanza e i modi *(i. v. ass. 1)*; per conseguenza, nulla può esistere nè esser concepito senza Dio.

c. v. d.

SCOLIO: — V'è della gente che rappresenta Iddio come composto di un corpo e di un'anima, ad immagine dell'uomo, e come questo soggetto alle passioni. Quanto essa sia lontana dalla vera conoscenza di Dio, risulta già sufficientemente dalle precedenti dimostrazioni. Ma non curiamoci di questa gente. Infatti, tutti coloro che hanno un tantino studiata la natura della divinità dicono che Dio non è corporeo e lo provano ottimamente col seguente ragionamento: sotto il nome di corpo, dicono, noi designiamo una quantità lunga, larga ed alta terminata da una figura qualunque — la qual cosa, applicata a Dio — l'essere assolutamente infinito — costituirebbe il

colmo dell'assurdità. Nell'istesso tempo, a sostegno della dimostrazione che tentano di fare, essi dànno altre dimostrazioni, dalle quali chiaramente risulta che la stessa sostanza corporea — o estesa — non fa, secondo loro, parte della natura di Dio e ch' essa, dicono, sia stata creata da Dio. Ma quale potenza di Dio abbia potuto creare questa sostanza, essi ignorano totalmente, ciò che a chiari lumi prova ch' essi non sanno quel che si dicano.

Da parte mia, io ho dimostrato in una maniera abbastanza chiara, secondo me perlomeno, che una sostanza non può esser prodotta, o creata, da un' altra cosa *(v. il coroll. del teor. 6 e lo sc. 2 del teor. 8)*. Inoltre, col teor. 14 abbiamo dimostrato che nessuna sostanza può esistere nè esser concepita fuori di Dio. Donde abbiamo concluso che la sostanza estesa è uno degli attributi infiniti di Dio. Ma, perchè la mia dimostrazione possa essere ancora più completa, io confuterò gli argomenti dei miei contraddittori. I quali argomenti si riducono a ciò: *anzitutto,* che la sostanza corporea, considerata in quanto sostanza, è composta — com' essi immaginano — di parti, dunque essa non potrebbe, dicono, essere infinita e per conseguenza non può appartenere alla natura di Dio. E spiegano ciò con nume-

rosi esempî, dei quali mi piace di riportare qualcuno. Dicono: se la sostanza corporea è infinita, concepite che la si divida in due parti: ognuna di queste parti sarà finita od infinita. Se queste parti sono finite, l'infinito si comporrebbe dunque di due parti finite, ciò che è assurdo. Se al contrario queste parti sono infinite, noi avremmo un infinito doppio di un altro infinito, ciò che è egualmente assurdo. *Inoltre,* se misurate la quantità infinita con parti della lunghezza di un piede, essa dovrà contenere un numero infinito di queste parti, nella stessa guisa che se la misurassimo con parti della lunghezza di un pollice. Per conseguenza, un numero infinito potrebbe essere dodici volte più grande di un altro numero infinito. *Infine,* se in un punto A di una quantità infinita *(fig. 1)* concepiamo che si prolunghino due linee come

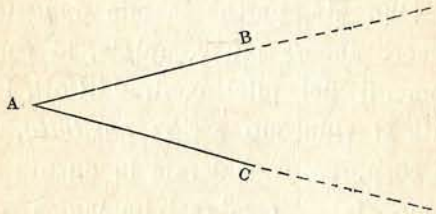

FIG. 1

AB ed AC di una lunghezza determinata al principio, sino all'infinito, saremo certi che la

distanza che separa il punto B dal punto C aumenterà in una maniera continua e, da determinata ch' era al principio, diventerà indeterminabile.

Ora, queste assurdità provengono, secondo i nostri contraddittori, dal fatto che si suppone l'esistenza di una quantità infinita; e ne conchiudono dunque che la sostanza corporea non esista che finita e che, per conseguenza, essa non appartenga all' essenza di Dio. Dicono: Dio, infatti, è l' essere assolutamente perfetto, dunque non può soffrire; ma la sostanza corporea, poi ch' è divisibile, può soffrire; per conseguenza, essa non appartiene all' essenza di Dio. Tali sono gli argomenti ch' io trovo negli scrittori che tentano di provare che la sostanza corporea è indegna della natura divina e che essa non può appartenerle. Ma veramente, se vogliamo intenderci, io ho già risposto a tuttocciò. Tutti cotesti argomenti poggiano sul fatto che i nostri contraddittori suppongono che la sostanza corporea si componga di parti, ciò che *(v. teor. 12 e coroll. del teor. 13)* è un' assurdità. E poi, ad esaminarle con attenzione, ci accorgiamo che tutte queste assurdità, donde si vorrebbe trarre la conchiusione che la sostanza estesa sia finita, non derivano dal fatto che si supponga una

quantità infinita, ma unicamente dal fatto che i nostri avversarî ammettono che una quantità infinita possa esser misurata e composta di parti finite. Gli è perciò che essi, dalle assurdità che ne derivano, null'altro possono conchiudere fuor dell'impossibilità in cui ci si trova di misurare la quantità infinita e di formarla per mezzo di parti finite. Ed è precisamente questo che noi abbiamo già dimostrato *(teor. 12 e seg.)*. Dunque, l'arma appuntata contro di noi si rivolta contro di essi, e li ferisce. Così, se da queste assurdità, che costituiscono tutta l'opera loro, essi persistono a voler conchiudere che la sostanza estesa debba esistere finita, essi fanno, in fede mia, come colui il quale, avendo immaginato che il cerchio ha le proprietà del quadrato, ne deduceva che il cerchio non ha un centro, dal quale tutte le rette condotte alla circonferenza siano eguali. Infatti, la sostanza infinita non esiste che infinita ed unica e non può esser concepita che come indivisibile *(v. teor. 8, 5 e 12)*, ed i nostri avversarî, per arrivare alla conchiusione ch'essa sia finita, immaginano ch'essa sia composta di parti finite, e che sia multipla e divisibile. E medesimamente altri i quali, dopo di aver immaginato che una linea è composta di punti, sanno trovare numerosi argomenti per provare che una linea

non può esser divisa all'infinito! Certamente, non è mica più assurdo di ammettere che la sostanza corporea sia composta di corpi o di parti, che di ammettere che i corpi siano composti di superficie, le superficie di linee, e infine le linee di punti. Sì, tutti quelli che sanno che una chiara ragione è infallibile, devon essere, su questo punto, d'accordo con noi, e soprattutto coloro che negano l'esistenza del vuoto. Perchè, se la sostanza corporea potesse esser divisa in maniera tale che le sue parti siano realmente distinte le une dalle altre, perchè dunque una di queste parti non potrebbe essere annientata, pur continuando le altre ad esistere ed a conservare fra di loro gli stessi rapporti di prima? E qual ragione potrà mai esservi perchè coteste parti possano adattarsi fra di loro in maniera che il vuoto non possa esistere? Per certo, quando abbiamo cose realmente distinte l'una dall'altra, l'una può benissimo esistere senza dell'altra e perseverare nella sua maniera di essere. Ma poichè nella Natura il vuoto non esiste (di ciò abbiamo trattato altrove), poichè al contrario le parti della Natura debbon essere unite fra di loro in maniera che il vuoto non possa esistere, ne segue che noi non possiamo effettivamente distinguere queste parti. O come

chi dicesse che la sostanza corporea non può — in quanto sostanza — esser divisa.

Ma se qualcuno ci chiederà allora donde possa venire agli uomini cotesta tendenza naturale che li porta a dividere la quantità, io risponderò: Noi concepiamo la quantità in due maniere differenti, cioè: astrattamente o superficialmente, come noi l'immaginiamo, o come sostanza, ciò ch'è opera della sola intelligenza. Dunque, se consideriamo la quantità com'essa esiste nella nostra immaginazione, ciò che ci capita spesso e con la più grande facilità, noi la troveremo finita, divisibile e composta di parti. Se, al contrario, consideriamo la quantità com'essa è nell'intelletto e se la concepiamo in quanto sostanza, ciò ch'è difficilissimo a farsi, noi riconosceremo allora, come abbiamo già sufficientemente dimostrato, ch'essa è infinita, unica ed indivisibile. Tuttocciò è evidentissimo per chi sappia distinguere l'immaginazione dall'intelligenza, soprattutto se si vorrà ben notare anche che la materia è ovunque la medesima, e che non vi si posson distinguere delle parti, se non in quanto concepiamo la materia affetta da modificazioni diverse, ciò che fa sì che le parti della materia possano essere modalmente ma non realmente distinte. Per es.: è concepibile che l'acqua, in quan-

to acqua, possa esser divisa e che le sue parti possano esser separate fra di loro. Ma non è la medesima cosa se concepiamo l'acqua in quanto sostanza. Allora, infatti, essa non potrà esser separata, nè divisa. Medesimamente l'acqua, in quanto acqua, è prodotta e si corrompe; ma, in quanto sostanza, essa non è prodotta, nè si corrompe.

Con queste osservazioni io credo di aver egualmente risposto al secondo argomento de' miei contraddittori, poichè questo si basa su di ciò: che la materia in quanto sostanza sia divisibile e composta di parti. Ed anche ammettendo ch'io non sia riuscito a confutare gli argomenti avversi, io non vedo la ragione perchè la materia, in quanto sostanza, debba essere indegna della natura divina, poi che *(i. v. teor. 14)* fuori di Dio non può esistere nessuna sostanza di cui essa (1) abbia a soffrire. Tutte le cose, dico, sono in Dio, e tuttocciò che si produce non si produce che grazie alle sole leggi dell'infinita natura di Dio e non segue che la necessità della sua essenza (come dimostrerò fra breve). Gli è perciò che non vi è alcuna ragione di dire che Dio soffra di un'altra cosa, o che la sostanza

(1) Cioè: la materia.

estesa sia indegna della natura di Dio, anche se si vorrà supporla divisibile, a condizione che si riconosca ch' essa è eterna ed infinita. E molto ho parlato su questo argomento.

TEOREMA XVI

Dalla necessità della natura di Dio debbono necessariamente risultare infinite cose in infinite modificazioni, cioè: tuttocciò che un intendimento infinito può concepire.

DIMOSTRAZIONE: — Si riconoscerà l' evidenza del teorema se si considererà questo: dalla definizione di una cosa qualunque, l' intendimento deduce un certo numero di proprietà che in fatto risultano necessariamente da cotesta cosa (cioè: dall' essenza stessa di cotesta cosa): e queste proprietà sono tanto più numerose quanto più realtà esprime la definizione della cosa, cioè: quanto più realtà racchiude l' essenza della cosa definita. Ora, poi che la natura di Dio possiede in una maniera assoluta una infinità di attributi *(def. 6)* ciascun dei quali esprime un' essenza infinita nel suo genere, da questa medesima necessità della natura di Dio debbono risultare necessariamente cose infinite in modifica-

zioni infinite (cioè: tuttocciò che può concepire un intendimento infinito).

c. v. d.

COROLLARIO I: — Donde segue: 1° che Dio è la causa efficiente di tutte le cose che posson cadere sotto un intendimento infinito;

COROLLARIO II: — 2° che Dio ne è la causa da se medesimo e non per accidente;

COROLLARIO III: — 3° che Dio è assolutamente la causa prima.

TEOREMA XVII

Dio agisce in virtù delle sole leggi della sua natura e senza esservi costretto da nessuna cosa.

DIMOSTRAZIONE: — Dalla sola necessità della natura di Dio, o (ciò ch'è tutt'uno) dalle sole leggi della sua natura, risulta un'assoluta infinità di conseguenze. Lo abbiamo provato *(teor. 16)*; ed abbiamo egualmente provato *(teor. 15)* che nulla può esistere, nè esser concepito, senza Dio, ma che tutte le cose esistono in Dio. Dunque, nulla può esistere fuori di Dio che lo determini ad agire o ve lo costringa; per conse-

guenza, Dio non agisce che in virtù delle sole leggi della sua propria natura e senza esservi costretto da checchessia.

c. v. d.

Corollario I: — Donde segue: 1° che nessuna cosa esiste la quale, sia intrinsecamente che estrinsecamente, spinga Dio ad agire, eccettochè la perfezione della sua propria natura;

Corollario II: — 2° che Dio soltanto è causa libera — Dio soltanto, infatti, esiste per la sola necessità della sua propria natura *(teor. 2 e coroll. 1 del teor. 14)* ed agisce per la sola necessità della sua propria natura *(i. v. teor. prec.)*. Per conseguenza *(i. v. def. 7)*, Dio soltanto è causa libera.

c. v. d.

Scolio: — Altri credono che Dio sia causa libera perchè, secondo loro, egli può far sì che le cose che, come abbiamo detto, risultano dalla sua natura — cioè: le cose che sono nella sua potenza — non si producano; o come chi dicesse: non siano prodotte da lui. Ciò che val quanto dire che Dio può far sì che dalla natura del triangolo non risulti che la somma dei suoi tre angoli sia eguale a due angoli retti; ovvero, che ad una data causa non segua un effetto: af-

fermazioni che sono assurde. Ma io dimostrerò più innanzi, e senza l'aiuto del teor. prec., che la natura di Dio non comporta l'intelligenza, nè la volontà. So che molti son coloro che credono di poter dimostrare che la più alta intelligenza e la libera volontà appartengano alla natura di Dio. Infatti, noi non conosciamo — dicono — nessuna qualità più perfetta che possa esser attribuita a Dio, fuor che quelle le quali costituiscono in noi la più alta perfezione. Inoltre, a malgrado che concepiscano che Dio possegga il massimo dell'intelligenza, essi non credono tuttavia ch'egli possa effettuare tutte le cose che comprende in fatto, perchè, ammettendo questo, essi credono di distruggere l'onnipotenza di Dio. Dicono: se tutte le cose che sono nell'intelligenza di Dio fossero state create da lui, egli non potrebbe dunque, in processo di tempo, creare null'altro; ciò che, secondo loro, è contrario all'onnipotenza di Dio. Così, essi preferiscono di ammettere che Dio sia indifferente ad ogni cosa e nulla crei se non ciò che gli è piaciuto di creare, in virtù di una specie di volontà assoluta. Io credo tuttavia di avere abbastanza chiaramente dimostrato *(v. teor. 16)* che dall'assoluta potenza di Dio, cioè dalla sua natura infinita, sono necessariamente deri-

vate e derivano sempre con la medesima necessità cose infinite in infinite modificazioni (cioè: tuttocciò che esiste); — nella stessa maniera che dalla natura del triangolo risulta da tempo immemorabile e per tutta l'eternità che la somma dei suoi tre angoli è uguale a due angoli retti.

Gli è perciò che l'onnipotenza di Dio ha esistito in atto da tempo immemorabile e persisterà nella medesima attualità per tutta l'eternità. E in tal modo (a parer mio, perlomeno) io attribuisco a Dio una onnipotenza molto più perfetta. I miei avversarî, al contrario, mi sembra — e parlo franco — che neghino l'onnipotenza di Dio. Infatti, essi son costretti di confessare che Dio comprende una infinità di cose, che potrebbe creare e che tuttavia non potrà mai creare. Perchè, in caso contrario, cioè: se creasse tuttocciò che comprende, egli esaurirebbe — secondo i miei avversarî — la sua onnipotenza e si renderebbe imperfetto. Dunque, per stabilire la perfezione di Dio, essi son ridotti ad ammettere che Dio non può compiere tutte le cose che sono in suo potere. Da parte mia, io non credo che si possa immaginare nulla di più assurdo, nè di più contrario all'onnipotenza di Dio.

Inoltre (per parlare egualmente qui dell'intelligenza e della volontà che comunemente attribuiamo a Dio), se la intelligenza ed anche la volontà appartengono all'essenza eterna di Dio, sarà d'uopo, in ogni caso, di non intendere sotto il nome di questi due attributi ciò che ordinariamente gli uomini designano così. Perchè, l'intelligenza e la volontà, che costituirebbero l'intelligenza e la volontà di Dio, dovrebbero differire enormemente dalla nostra intelligenza e dalla nostra volontà, e non potrebbero aver con esse nulla di comune fuor che il nome, esattamente come ciò che può esservi di comune tra il cane, costellazione celeste, ed il cane, animale che abbaia.

Se l'intelligenza appartiene alla natura di Dio, l'intelligenza divina non potrà essere come la nostra, di natura posteriore (secondo il parere dei più), o di natura simultanea alle cose comprese, appunto perchè Dio, che è la loro causa, è anteriore a tutte le cose *(i. v. coroll. 1, teor. 16)*; ma la verità e l'essenza formale delle cose non esistono come sono se non perchè tali oggettivamente esistono nell'intelligenza di Dio. Gli è perciò che l'intelligenza di Dio, in quanto è concepita come costituente l'essenza di Dio, è in realtà la causa delle cose, tanto della loro

essenza che della loro esistenza; verità, questa, che sembra sia stata scorta da coloro che hanno affermato che l'intelligenza, la volontà e la potenza di Dio non siano che una sola e medesima cosa. Dunque, poichè l'intelligenza di Dio è la sola causa delle cose, cioè (come abbiamo già dimostrato) tanto della loro essenza che della loro esistenza, l'intelligenza di Dio deve per conseguenza essere necessariamente differente dalle cose, tanto sotto il rapporto dell'essenza che sotto il rapporto dell'esistenza. Perchè, l'effetto differisce dalla sua causa, precisamente in quanto esso ne dipende. Per esempio, un uomo è causa dell'esistenza ma non dell'essenza di un altro uomo (infatti, quest'essenza è una verità eterna), e gli è perciò ch'essi posson concordare completamente sotto il rapporto dell'essenza, allorchè dovranno necessariamente esser differenti nell'esistenza. Per questa ragione, se viene a mancare l'esistenza di uno, quella dell'altro non mancherà per tanto; al contrario, se l'essenza di uno potesse esser distrutta e divenir falsa, l'essenza dell'altro verrebbe ad esser distrutta nel medesimo istante. Gli è perciò che, quando una cosa è la causa sì dell'essenza che dell'esistenza di un dato effetto, essa dev'esser differente da quest'ef-

fetto sia sotto il rapporto dell' essenza che sotto il rapporto dell' esistenza. Ora, l' intelligenza di Dio è la causa e dell' essenza e dell' esistenza della nostra intelligenza; dunque, l' intelligenza di Dio, in quanto la si concepisca come costituente l' essenza della divinità, deve differire dalla nostra intelligenza tanto sotto il rapporto dell' essenza che sotto il rapporto dell' esistenza, e non può concordare con la nostra che per il solo nome. Per la volontà va fatto identico ragionamento.

TEOREMA XVIII

Dio non è la causa transitoria ma la causa immanente di tutte le cose.

DIMOSTRAZIONE: — Tutte le cose che esistono, esistono in Dio e debbon essere concepite da Dio *(i. v. teor. 15)*. Dunque *(i. v. coroll. 1, teor. 15)*, Dio è la causa delle cose che esistono in lui, ed è questa la prima parte di ciò che ci siamo proposti di dimostrare. Inoltre, fuori di Dio nessuna sostanza esiste *(i. v. teor. 14)*, cioè *(i. v. def. 3)*: nessuna cosa che, fuori di Dio, esista in sè; ed è questa la seconda parte della

nostra dimostrazione. Dunque, Dio è la causa immanente di tutte le cose e non la loro causa transitoria.

c. v. d.

TEOREMA XIX

Dio o — ciò che torna lo stesso — tutti gli attributi di Dio sono eterni.

DIMOSTRAZIONE: — Infatti, Dio *(i. v. def. 6)* è una sostanza che *(i. v. teor. 11)* esiste necessariamente; cioè *(i. v. teor. 7):* l'esistenza appartiene alla natura di Dio, o, ciò ch'è la medesima cosa, dalla sua definizione risulta ch'egli esiste, per conseguenza *(i. v. def. 8)* egli è eterno. Inoltre, sotto il nome di « attributi di Dio » bisogna intendere ciò che *(i. v. def. 4)* esprime l'essenza della sostanza divina; cioè: ciò che fa parte della sostanza. Ebbene, io dico che gli attributi debbono precisamente racchiudere l'eternità.

Infatti, come ho dimostrato basandomi sul teorema 7, l'eternità appartiene alla natura della sostanza; dunque, ciascun attributo deve racchiudere l'eternità, epperò tutti gli attributi sono eterni.

c. v. d.

SCOLIO: — Questo teorema risulta egualmente, con la più grande evidenza e chiarezza, dal modo con cui, nel teorema 11, ho dimostrato l'esistenza di Dio. Dico che da questa dimostrazione risulta che l'esistenza di Dio, come la sua essenza, è una verità eterna. Aggiungo che nei Principî della filosofia del Descartes, prima parte, teorema 19, io ho dimostrato in un'altra maniera ancora l'esistenza di Dio, dimostrazione che credo inutile di riportare qui.

TEOREMA XX

L'esistenza e l'essenza di Dio sono una sola e medesima cosa.

DIMOSTRAZIONE: — Dio *(i. v. teor. prec.)* e tutti i suoi attributi sono eterni; cioè *(def. 8)*: ognuno dei suoi attributi esprime l'esistenza. Dunque gli attributi di Dio, i quali *(i. v. def. 4)* esprimono già l'essenza eterna di Dio, esprimono nel medesimo tempo la sua esistenza eterna; ciò che val quanto dire che precisamente ciò che costituisce l'essenza di Dio, costituisce egualmente la sua esistenza. Per conseguenza, l'essenza e l'esistenza di Dio sono una sola e medesima cosa.

c. v. d.

COROLLARIO I: — Donde segue: 1° che l'esistenza di Dio è, come la sua essenza, una verità eterna;

COROLLARIO II: — 2° che Dio, cioè gli attributi di Dio sono immutabili. Perchè, se cambiassero sotto il rapporto dell'esistenza, dovrebbero anche *(i. v. teor. prec.)* cambiare sotto il rapporto dell'essenza; o come chi dicesse (ed è evidente) che da veri dovrebbero divenir falsi, ciò che è assurdo.

TEOREMA XXI

Tutte le cose che risultano dalla natura assoluta di un attributo qualunque di Dio hanno dovuto esistere sempre ed infinite, ciò che val quanto dire ch'esse esistono, dal fatto di questo attributo, eterne ed infinite.

DIMOSTRAZIONE: — Nel caso che non ammettiate il teorema proposto, concepite, se vi è possibile, che una cosa risulti, in un attributo qualunque di Dio, dalla natura assoluta di questo attributo, e che questa cosa sia finita e che abbia un'esistenza — od una durata — determinata. Per es.: l'idea di Dio nel pensiero. Ora, il pensiero,

poichè si suppone ch' esso sia un attributo di Dio, è necessariamente *(i. v. teor. 2)* infinito di sua natura ; ma lo si suppone finito in quanto ha l' idea di Dio. Ma *(i. v. teor. 12)* non possiamo concepirlo finito se non nel caso ch' esso sia racchiuso dal pensiero stesso. Ora, esso non potrà esser racchiuso dal pensiero nella misura in cui questo costituisce l' idea di Dio. (In questa misura, infatti, il pensiero è supposto finito). Esso sarà dunque limitato dal pensiero, in quanto questo non costituisce l' idea di Dio, pensiero che ciononpertanto deve *(i. v. teor. 2)* necessariamente esistere. Dunque, avremo l' esistenza di un pensiero che non costituisce l'idea di Dio. Per conseguenza, l' idea di Dio non risulterà necessariamente dalla natura del pensiero. (Infatti, noi concepiamo il pensiero alternamente come costituente e come non costituente l'idea di Dio). E ciò è contrario all' ipotesi.

Per conseguenza, se l' idea di Dio nel pensiero, od ogni altra cosa (poco importa l' esempio che si porta, perchè la nostra dimostrazione è assolutamente generale) risulta necessariamente, in un attributo qualunque di Dio, dalla natura assoluta di questo attributo, cotesta cosa dovrà necessariamente esistere infinita. Ed è questo il primo punto che dovevasi dimostrare.

Aggiungo che la cosa, qualunque essa sia, che risulta così dalla necessità di un attributo qualunque non può avere una durata limitata. Perchè, se la si contrasta, si supponga dunque che una cosa la quale risulti necessariamente dalla natura di un attributo, esista in un attributo qualunque di Dio. Per es.: l'idea di Dio nel pensiero, e che questa cosa non esista ancora, o che cesserà di esistere in un dato momento. Ora, poichè si suppone che il pensiero sia un attributo di Dio, il pensiero deve dunque esistere necessariamente e dev' essere immutabile *(i. v. teor. 2 e coroll. 2, teor. 20)*. Per conseguenza, di là dai limiti della durata dell' idea di Dio (si suppone, infatti, ch' essa non esista ancora, o che cesserà di esistere in un dato momento), il pensiero dovrà esistere senza l' idea di Dio. Ma ciò è contrario alla ipotesi, poi che si suppone che l' idea di Dio risulti necessariamente dal pensiero. Dunque, l' idea di Dio, nel pensiero, od ogni altra cosa che risulti necessariamente da un attributo qualunque di Dio, non può avere una durata limitata, ma è al contrario eterna dal fatto di questo attributo. Ed è questa la seconda parte del teorema che dovevasi dimostrare. Notate che il presente teorema dev' essere affermato da ogni cosa, qualunque essa sia,

che risulti necessariamente, in un attributo qualunque di Dio, dalla natura assoluta di questo attributo.

c. v. d.

TEOREMA XXII

Tutte le cose che risultano da un attributo qualunque di Dio, in quanto questi è affetto da una modificazione che esiste necessariamente ed infinita dal fatto di questo attributo, debbono esistere necessariamente ed infinite.

DIMOSTRAZIONE: — Questo teorema si dimostra in una maniera identica a quella che ci ha servito per la dimostrazione del teorema precedente.

TEOREMA XXIII

Ogni modificazione che esista necessariamente ed infinita ha dovuto necessariamente risultare, sia dalla natura assoluta di un attributo qualunque di Dio, sia da un attributo qualunque, affetto da una modificazione la quale esista necessariamente ed infinita.

DIMOSTRAZIONE: — Infatti, la modificazione esiste in un' altra cosa dalla quale essa dev' esser

concepita *(i. v. def. 5)*, ciò che val quanto dire *(i. v. teor. 15)* ch' essa esiste in Dio solo e che non può esser concepita che dal solo Dio. Dunque, se concepiamo una modificazione che esista necessariamente e che sia infinita, l'una e l'altra (1) debbono necessariamente conchiudersi, cioè: comprendersi, per mezzo di un attributo qualunque di Dio, in quanto concepiamo che questo attributo esprima l'infinità e la necessità dell'esistenza, o, ciò che torna lo stesso *(i. v. def. 8)*, l'eternità; cioè *(i. v. def. 8 e teor. 19)*, in quanto questo attributo sia considerato nella sua natura assoluta. Dunque, ogni modificazione, che esista necessariamente ed infinita, ha dovuto risultare dalla natura assoluta di un attributo qualunque di Dio, sia direttamente *(a questo proposito v. teor. 21)*, sia per via di una modificazione la quale risulti dalla natura assoluta di questo attributo, cioè *(i. v. teor. prec.)* essa stessa risulti e necessariamente ed infinita.

c. v. d.

TEOREMA XXIV

L'essenza delle cose prodotte da Dio non racchiude l'esistenza.

---

(1) Cioè: l'esistenza necessaria e l'esistenza infinita.

DIMOSTRAZIONE: — Ciò è evidente *(i. v. def. 1)*. Infatti, ogni cosa la cui natura (considerata beninteso in sè) racchiude l'esistenza, è causa di sè ed esiste per la sola necessità della sua natura.

c. v. d.

COROLLARIO: — Donde segue che Dio non è soltanto la causa per la quale le cose cominciano ad esistere, ma quella ancora per la quale esse perseverano nell'esistenza, o come chi dicesse (facendo uso del termine scolastico): Dio è la *causa essendi* delle cose. Perchè, sia che le cose esistano, sia che non esistano, ogni volta che consideriamo la loro essenza noi troviamo ch'essa non racchiude l'esistenza, nè la durata.

Per conseguenza, la loro essenza non può essere la causa della loro esistenza, nè della loro durata; ma soltanto Dio può esserlo, egli alla cui sola natura appartiene l'esistenza *(i. v. coroll. 1, teor. 14)*.

TEOREMA XXV

Dio non è solamente la causa efficiente dell'esistenza delle cose, ma anche della loro essenza.

DIMOSTRAZIONE: — Se non l'ammettete, allora si avrà che Dio non è la causa dell'essenza delle cose; per conseguenza *(i. v. ass. 4)*, si può concepire l'essenza delle cose senza Dio. Ma ciò *(i. v. teor. 15)* è assurdo. Dunque, Dio è anche la causa dell'essenza delle cose.

c. v. d.

SCOLIO: — Questa proposizione risulta con più chiarezza ancora dal teorema 16. Infatti, da questo teorema si ha che, data la natura divina, devesi necessariamente conchiuderne tanto l'essenza delle cose quanto la loro esistenza, e, per dirla in una parola, Dio, nel significato con cui lo chiamiamo causa di sè, deve egualmente esser chiamato causa di tutte le cose che esistono. Ciò che con più chiarezza risulterà dal seguente corollario.

COROLLARIO: — Le cose particolari non son altro che le affezioni — dette altrimenti modi — degli attributi di Dio, ognun dei quali esprime gli attributi di Dio in una maniera certa e determinata.

La dimostrazione di questo corollario è evidente i. v. del teor. 15 e della def. 5.

TEOREMA XXVI

Ogni cosa, la quale sia determinata a far qualchecosa, è stata necessariamente così determinata da Dio; e quella che non sia stata determinata da Dio non può determinarsi ad agire da sè.

DIMOSTRAZIONE: — La causa per la quale diciamo che una cosa sia determinata a fare qualchecosa, è necessariamente essa medesima qualchecosa di positivo *(ciò che si comprende da sè)*. Per conseguenza, Dio, per la necessità della sua natura, è la causa efficiente *(i. v. teor. 25 e 15)* sì dell'essenza che dell'esistenza di cotesta causa. Ed è questa la prima parte del teorema che dovevasi dimostrare. Ma da questa prima parte del teorema chiarissimamente risulta la seconda. Infatti, se una cosa che non sia determinata da Dio potesse determinarsi da sè, la prima parte del teorema sarebbe falsa, ciò che, come abbiamo dimostrato, è assurdo.

c. v. d.

TEOREMA XXVII

Una cosa che sia stata determinata da Dio a fare qualchecosa non può rendersi indeterminata.

DIMOSTRAZIONE: — Questo teorema è evidente, in virtù dell'assioma 3.

TEOREMA XXVIII

Ogni cosa singolare, cioè: ogni cosa che sia finita e che abbia un'esistenza limitata, non può esistere nè esser determinata ad agire, se non vi sia determinata da un'altra causa, che sia essa pure finita e che abbia egualmente un'esistenza limitata; e questa causa, a sua volta, non può essa pure esistere nè esser determinata ad agire, se non vi sia determinata da un'altra causa, che sia essa pure finita e che abbia un'esistenza limitata, e così via via sino all'infinito.

DIMOSTRAZIONE: — Ogni cosa che sia determinata ad esistere e ad agire è stata così determinata da Dio *(i. v. teor. 26 e coroll. teor. 24)*. Ora, ciò che è finito ed ha un'esistenza limitata non ha potuto esser prodotto dalla natura assoluta di un attributo qualunque di Dio, perchè tuttocciò che risulta dalla natura assoluta di un attributo qualunque di Dio è infinito ed eterno *(i. v. teor. 21)*. Dunque, ogni cosa che sia finita e che abbia un'esistenza limitata, ha

dovuto risultare da Dio, o da uno dei suoi attributi, in quanto lo si consideri come affetto da una modificazione qualunque. Infatti, fuor della sostanza e delle modificazioni, nulla esiste *(i. v. ass. 1 e def. 3 e 5)*, e le modificazioni *(i. v. coroll. del teor. 25)* non sono che le affezioni degli attributi di Dio.

Ma oltracciò, la cosa che è finita e che ha un' esistenza limitata non ha potuto risultare da Dio, o da uno dei suoi attributi, in quanto egli è affetto da una modificazione che è eterna ed infinita *(i. v. teor. 22)*. Dunque, essa ha dovuto risultare — cioè: esser determinata ad esistere e ad agire — da Dio, o da uno dei suoi attributi, in quanto egli è modificato da una modificazione che è finita e che ha un' esistenza limitata. Ed è questa la prima parte del teorema che volevamo dimostrare.

Inoltre, a sua volta, questa causa o questa modificazione ha dovuto anche *(in virtù del medesimo ragionamento che ci ha servito per dimostrare precisamente la prima parte di questo teorema)* esser determinata da un' altra la quale è anch' essa finita ed ha un' esistenza limitata; ed a sua volta, quest' ultima causa *(in virtù del medesimo ragionamento)* ha dovuto essere determinata ad esistere e ad agire

da un' altra, e così via via *(in virtù del medesimo ragionamento)* sino all' infinito.

c. v. d.

SCOLIO: — Poichè certe cose han dovuto esser prodotte immediatamente da Dio e, per via di queste, quelle che derivano necessariamente dalla sua natura assoluta, e che tuttavia non possono esistere, nè esser concepite senza Dio, si ha: 1° che Dio è la causa assolutamente prossima delle cose prodotte immediatamente da lui e non dalla loro causa *nel suo genere,* secondo l' espressione in voga. Perchè, gli effetti di Dio non possono esistere nè esser compresi senza Dio, che è la loro causa *(i. v. teor. 15 e coroll. del teor. 24);* 2° che non possiamo propriamente dire che sia Dio la causa remota delle cose particolari, se non per stabilire una distinzione fra di esse e le cose ch' egli ha immediatamente prodotte o che — per esser più proprî — risultano dalla sua natura assoluta. Infatti, per causa remota noi intendiamo quella che non è in alcun modo legata col suo effetto. Ora, al contrario, tutte le cose che esistono, esistono in Dio e dipendono da Dio in maniera che, senza di lui, esse non possono esistere nè esser concepite.

TEOREMA XXIX

Nulla di contingente esiste nella Natura; al contrario, tutte le cose sono determinate dalla necessità della natura di Dio ad esistere e ad agire in un dato modo.

DIMOSTRAZIONE: — Tutte le cose che esistono, esistono in Dio *(i. v. teor. 15)*. Ora, noi non possiamo dire che Dio sia una cosa contingente. Perchè *(i. v. teor. 11)*, Dio esiste necessariamente e non in una maniera contingente. Inoltre, le modificazioni della natura di Dio ne son risultate egualmente con necessità e non in una maniera contingente *(i. v. teor. 16)* e ciò, tanto se si consideri la natura assoluta di Dio *(i. v. teor. 21)* quanto se si consideri la natura di Dio come determinata ad agire in un dato modo *(i. v. teor. 27)*.

Oltracciò, Dio è causa di queste modificazioni, non soltanto in quanto esse esistono semplicemente, ma ancora *(i. v. teor. 26)* in quanto le si consideri come determinate a fare qualchecosa. E se supponiamo ch' esse non siano determinate da Dio, è impossibile e non contingente *(i. v. teor. 26)* ch' esse si determinino da se medesime; e, al contrario *(i. v. teor. 27)*, se suppo-

niamo ch' esse siano determinate da Dio, è impossibile e non contingente ch' esse si rendano da per sè indeterminate.

Per conseguenza, tutte le cose sono determinate dalla necessità della natura di Dio, non soltanto ad esistere, ma ancora ad esistere e ad agire in un dato modo, e nulla di contingente esiste.

c. v. d.

Scolio: — Prima di andar oltre, io voglio spiegare, o piuttosto indicare ciò che dobbiamo intendere per *natura naturante* e per *natura naturata.* Io stimo, infatti, che da tuttocciò che precede risulti già che, per *natura naturante,* noi dobbiamo intendere ciò che esiste in sè e ciò che è concepito da sè; cioè: tali attributi della sostanza che esprimono un' essenza eterna ed infinita; cioè *(i. v. coroll. 1, teor. 14 e coroll. 2, teor. 17)* Dio, in quanto lo si consideri come causa libera. Per *natura naturata,* al contrario, io intendo tuttocciò che risulta dalla necessità della natura di Dio, o come chi dicesse: da ciascuno dei suoi attributi, cioè: tutte le modificazioni degli attributi di Dio, in quanto le si consideri come cose che esistono in Dio e che non possono esistere, nè esser concepite senza Dio.

TEOREMA XXX

L' Intelligenza — che sia in fatto finita o in fatto infinita — deve comprendere gli attributi e le modificazioni di Dio, e null' altro.

DIMOSTRAZIONE: — Un' idea vera deve esattamente corrispondere con l' oggetto ch' essa esprime *(i. v. ass. 6)*, cioè (ed è chiaro) ciò che è contenuto obbiettivamente nell' intendimento deve necessariamente esistere nella Natura. Ma nella Natura *(i. v. coroll. 1, teor. 14)* non esiste che una sostanza unica, cioè Dio e *(i. v. teor. 15)* non esistono altre modificazioni fuor che quelle che esistono in Dio e che *(i. v. medesimo teor.)* non possono esistere nè esser concepite senza Dio. Dunque, l' intelligenza — che sia in fatto finita, o in fatto infinita — deve comprendere gli attributi e le modificazioni di Dio, e null' altro.

c. v. d.

TEOREMA XXXI

L' Intelligenza in fatto, che sia finita o infinita, e così la volontà, il desiderio, l' amore, ecc., debbon essere riferite alla natura naturata e non alla natura naturante.

DIMOSTRAZIONE: — Per intelligenza, infatti, noi non designiamo il pensiero assoluto, ma una certa modificazione del pensiero, modificazione che differisce dalle altre, come il desiderio, l'amore, ecc.; per conseguenza, questa modificazione deve *(i. v. def. 5)* esser concepita per mezzo del pensiero assoluto. Dunque *(i. v. teor. 15, def. 6)*, essa dev'esser concepita da un attributo di Dio, il quale esprime il pensiero eterno ed infinito, ed esser concepita talmente che essa non possa esistere nè esser concepita senza questo attributo. Gli è perciò che *(i. v. sc. teor. 29)* bisogna riferirla alla natura naturata e non alla natura naturante, come tutte le altre modificazioni del pensiero.

c. v. d.

SCOLIO: — Se parlo di intelligenza in fatto, non è già che io ammetta l'esistenza di una intelligenza in potenza. Ma come desideravo di evitare ogni confusione, così non ho voluto parlare che della cosa che chiarissimamente percepiamo, cioè: della intelligenza stessa, cosa che noi percepiamo più chiaramente delle altre. Infatti, nulla noi possiamo comprendere che non contribuisca ad una più perfetta conoscenza dell'intelligenza.

TEOREMA XXXII

Non possiamo dire che la volontà sia una causa libera, ma solamente ch' essa è una causa necessaria.

DIMOSTRAZIONE: — La volontà, come l' intelligenza, non è che un certo modo del pensiero, dunque *(i. v. teor. 28)* ogni volizione particolare non può esistere nè esser determinata ad agire, se non quando vi sia determinata da un' altra causa, e questa causa a sua volta da un' altra, e così via via sino all' infinito. Ma se si vorrà supporre che la volontà sia infinita, bisognerà medesimamente ch' essa sia determinata ad esistere e ad agire da Dio, non in quanto egli sia la sostanza assolutamente infinita, ma in quanto egli possiede un attributo il quale esprime l'essenza del pensiero eterno *(i. v. teor. 23)*. Dunque, qualunque sia la maniera con cui si concepisca la volontà, sia finita e sia infinita, essa richiede una causa grazie alla quale possa esser determinata ad esistere e ad agire; per conseguenza *(i. v. def. 7)*, essa non può esser chiamata causa libera, ma solamente causa necessaria o costretta.

c. v. d.

COROLLARIO I: — Donde segue: 1° che Dio non agisce in nome della libertà di sua volontà;

COROLLARIO II: — 2° che la volontà e l'intelligenza sono, rispetto alla natura di Dio, come il movimento ed il riposo e, in una maniera generale, come tutte le cose della Natura le quali *(i. v. teor. 29)* debbon essere determinate da Dio ad esistere e ad agire in una certa maniera. Perchè la volontà, come tutto il resto, abbisogna di una causa grazie alla quale essa sia determinata ad esistere e ad agire in una certa maniera. Così, benchè da una volontà — o da una data intelligenza — risulti una serie infinita di cose, noi tuttavia non possiamo dire che Dio agisca grazie alla libertà della sua volontà, come non possiamo dire, considerando tuttocciò che risulta dal movimento o dal riposo (ne risulta egualmente una serie infinita di cose), che Dio agisca in virtù della libertà del suo movimento e del suo riposo. Gli è perciò che la volontà non appartiene alla natura di Dio, come non appartengono a questa le altre cose naturali, ma al contrario essa non dipende da checchessia, nel medesimo rapporto del movimento e del riposo e di tutte le altre cose, le quali, e

l'abbiamo dimostrato, son risultate dalla necessità della natura di Dio e sono state, da essa, determinate ad esistere e ad agire in una data maniera.

TEOREMA XXXIII

Le cose non avrebbero potuto esser prodotte da Dio in una maniera differente nè in un altro ordine di come sono state prodotte.

DIMOSTRAZIONE: — Infatti, tutte le cose sono risultate necessariamente dalla data natura di Dio *(i. v. teor. 16)* e son determinate dalla necessità della natura di Dio ad esistere e ad agire in una data maniera *(i. v. teor. 29)*. Dunque, se le cose potessero essere di un'altra natura di quel che sono od essere determinate ad agire altrimenti di come agiscono, in maniera che l'ordine della Natura fosse tutt'altro di quel che è, ne risulterebbe che potrebbe esistere un'altra natura di Dio differente da quella che già esiste e *(i. v. teor. 11)* questa natura dovrebbe anch'essa esistere, e, per conseguenza, potrebbero esistere due o più Dei, ciò che *(i. v. coroll. 1, teor. 14)* è assurdo. Dunque, le cose non

avrebbero potuto esser prodotte da Dio in una maniera differente, nè in un ordine differente, ecc.

c. v. d.

Scolio I: — Benchè io, come a luce meridiana, provi che non esiste assolutamente nulla nelle cose che permetta di chiamarle contingenti, pure voglio brevemente spiegare ciò che dovrà intendersi per « contingente » e anzitutto per « necessario » ed « impossibile ».

Si dice che una cosa è necessaria, sia in ragione della sua essenza che in ragione della sua causa. Infatti, l'esistenza di una cosa risulta necessariamente sia dalla sua essenza e dalla sua definizione, che da una data causa efficiente. Inoltre, è per le medesime ragioni che noi diciamo che una cosa è impossibile; cioè: perchè la sua essenza, o la sua definizione racchiude una contraddizione, oppure perchè non è data nessuna causa esterna che sia determinata a produrre una tale cosa. Ma non possiamo avere nessuna ragione di chiamar contingente una cosa, se non nel caso in cui si considerino le lacune della nostra conoscenza. Infatti, una cosa di cui ignoriamo che l'essenza racchiuda contraddizione, o di cui ben sappiamo che l'essenza non racchiude contraddizione, senza tut-

tavia che possiamo nulla di certo affermare intorno alla sua esistenza — e ciò perchè è in noi l'ignoranza dell'ordine delle cause, — una tal cosa, dico, non potrà mai sembrarci *necessaria,* nè *impossibile;* e gli è perciò che noi la chiamiamo *contingente,* o *possibile.*

Scolio II: — Da ciò che precede chiaramente deriva che le cose sono state prodotte da Dio con la massima perfezione, poi che esse son risultate necessariamente da una data perfettissima natura. Ed erra chi crede che questo fatto sia tale da porre a carico di Dio una qualche imperfezione, poi che è la sua propria perfezione che c'impone quest'affermazione. Ben di più attrarrebbe l'affermazione contraria (come ho già dimostrato), che Dio non sia assolutamente perfetto — e ciò perchè, se le cose fossero state prodotte da Dio in un'altra maniera, bisognerebbe attribuire a Dio un'altra natura, differente da quella che noi siamo stati costretti di attribuirgli in considerazione dell'essere assolutamente perfetto. Tuttavia, io non dubito che un gran numero di uomini non mettano in ridicolo quest'affermazione, senza che il loro spirito la esamini, e ciò per l'unico motivo ch'essi sono abituati ad

attribuire a Dio una libertà del tutto differente da quella che noi gli abbiamo riconosciuta *(def. 6)*; cioè: la volontà assoluta. Ma neppure dubito che se essi mediteranno sulla cosa e riprenderanno la serie delle nostre dimostrazioni e le esamineranno con riflessione, non finiscano per rigettare completamente questa libertà ch' essi attribuiscono a Dio, non solo come una puerilità ma ancora come un grande ostacolo per ogni scienza. Non ho bisogno di ripetere ciò che ho detto nello sc. del teor. 17. Tuttavia, io voglio provare ancora che, anche concedendo che la volontà appartenga all' essenza di Dio, non risulta di meno dalla sua perfezione che le cose non abbiano potuto esser create da Dio in un' altra maniera, nè in un altro ordine. E facile ne sarà la dimostrazione se considereremo anzitutto ciò ch' essi medesimi ammettono, cioè: dalla sola decisione e dalla sola volontà di Dio dipende che una cosa sia ciò che è; altrimenti, infatti, Dio non sarebbe la causa di tutte le cose; — e se considereremo poscia che tutte le decisioni di Dio sono state private da Dio medesimo di ogni eternità, perchè altrimenti si addebiterebbero a Dio l' imperfezione e l' incostanza. Ma, come nell' eternità non esiste nè *durante*, nè

prima, nè *dopo,* così ci è d'uopo d'inferire — e ciò della sola perfezione di Dio — che Dio non può mai, nè ha mai potuto prendere una decisione differente; cioè: Dio non ha esistito prima delle sue decisioni e non può esistere senza di esse. Ma i nostri avversarî ci obbiettano che, quand'anche si supponga che Dio abbia creato un'altra Natura o ch'egli abbia preso un'altra decisione riguardo alla Natura ed al suo ordine, non ne risulterebbe tuttavia nessuna imperfezione in Dio. Ma affermar questo vale ammettere che Dio possa mutare le sue decisioni, perchè, se Dio avesse deciso della Natura e del suo ordine diversamente di come ha deciso, cioè: se avesse diversamente concepito e voluto la Natura, egli avrebbe avuto necessariamente un'altra intelligenza ed un'altra volontà di quelle che ha. E se attribuiamo a Dio un'altra intelligenza ed un'altra volontà, senza alcun mutamento della sua essenza nè della sua perfezione, quale sarebbe allora la causa per cui egli non potrebbe ora mutare la sua decisione riguardo alle cose da lui create, pur rimanendo egli egualmente perfetto? Infatti, la maniera con cui Dio ha compreso ed ha voluto le cose create ed il loro ordine è indifferente quanto

all' essenza ed alla perfezione di Dio, comunque le si concepisca. Oltracciò, tutti i filosofi ch' io conosco concedono che non v' è in Dio intelligenza in potenza, ma solamente in fatto. Ma, poi che la sua intelligenza e la sua volontà non si distinguono dalla sua essenza, come tutti egualmente concedono, ne deriva dunque ancora che se Dio avesse in fatto un' altra intelligenza ed un' altra volontà, anche la sua essenza sarebbe necessariamente un' altra; e per conseguenza (come sin dal principio ho conchiuso), se le cose fossero state prodotte da Dio in maniera differente da quel che sono, l' intelligenza di Dio e la sua volontà, cioè (come ci si concede): la sua essenza dovrebbe esser differente da quel che è. Ciò che è assurdo.

Dunque, poichè le cose non avrebbero potuto esser prodotte da Dio in un' altra maniera, nè in un altro ordine, e poichè la verità di questa affermazione risulta dalla perfezione assoluta di Dio, non vi sarà evidentemente nessuna sana ragione che possa convincerci e portarci a credere che Dio non ha voluto creare le cose che sono nella sua intelligenza con la medesima perfezione con cui egli le comprende. Ma, diranno i nostri avversarî, non v' è nelle cose alcuna perfezione nè imperfezione,

ma ciò che è in esse e che fa ch' esse siano perfette od imperfette, e che chiamiamo buone o cattive, non dipende che dalla volontà di Dio. Per conseguenza, se Dio l' avesse voluto, egli avrebbe potuto fare che ciò che costituisce ora la perfezione fosse al contrario il massimo dell' imperfezione, e viceversa. Ma ciò non vien forse ad affermare lampantemente che Dio, il quale comprende necessariamente ciò che vuole, potrebbe, se volesse, fare ch' egli comprenda le cose altrimenti che non le comprende? Ciò che (come ho or ora dimostrato) è una grossolana assurdità. Così, io potrei rivoltare l' argomento contro i miei avversarî, in questa maniera: — Tutte le cose dipendono dalla potenza di Dio, dunque, perchè le cose possano esser tutt' altre di quel che sono, la volontà di Dio dovrebbe necessariamente esser tutt' altra di quel che è (come abbiamo evidentissimamente dimostrato per mezzo della perfezione di Dio). Dunque, le cose non posson esser differenti da quel che sono.

Confesso che questa opinione, che tutto sottomette ad una specie di volontà indifferente di Dio e tutto fa dipendere dal suo arbitrio, si discosta ancor meno dalla verità che l' opinione di coloro che sentenziano che Dio fa

tutto dal punto di vista del bene. Costoro sembrano, infatti, ammettere qualcosa fuori di Dio, la quale non dipende da Dio ed alla quale Dio s'attacca ed agisce tenendola come per modello, o verso la quale egli si sforza come verso uno scopo determinato; ciò che vale sottomettere Dio al destino (quale più assurda opinione potrà mai concepire mente umana?), il quale Dio, e l'abbiamo dimostrato, è la causa prima e la sola causa libera, tanto dell'essenza che dell'esistenza delle cose. E stimo inutile di perder tempo a confutare questa assurdità.

TEOREMA XXXIV

La potenza di Dio è la sua stessa essenza.

DIMOSTRAZIONE: — Infatti, dalla sola necessità dell'essenza di Dio risulta che Dio è la causa di sè *(i. v. teor. 5)* e *(i. v. teor. 16 e coroll.)* la causa di tutte le cose. Dunque, la potenza di Dio, grazie alla quale egli medesimo e tutte le cose esistono ed agiscono, è la sua stessa essenza.

c. v. d.

TEOREMA XXXV

Ogni cosa, che noi concepiamo sia nella potenza di Dio, esiste necessariamente.

DIMOSTRAZIONE: — Infatti, ogni cosa che è nella potenza di Dio, deve *(i. v. teor. prec.)* esser compresa nella sua essenza in maniera ch' essa necessariamente ne risulti. Per conseguenza, essa esiste necessariamente.

c. v. d.

TEOREMA XXXVI

Nessuna cosa esiste dalla cui natura non risulti un effetto.

DIMOSTRAZIONE: — Ogni cosa che esiste, esprime la natura — cioè: l' essenza di Dio — in una maniera certa e determinata *(i. v. coroll. teor. 25)*, cioè *(i. v. teor. 24)* ogni cosa che esiste, esprime in una maniera certa e determinata la potenza di Dio, la quale è la causa di tutte le cose. Per conseguenza *(i. v. teor. 16)*, da ogni cosa che esiste deve risultare un effetto.

c. v. d.

APPENDICE

Nei teoremi che precedono ho spiegato la natura di Dio e le sue proprietà. Cioè: egli esiste necessariamente, è unico, esiste ed agisce per la sola necessità della sua natura, è, ed in quale maniera, la causa libera di tutte le cose, tutte le cose esistono in Dio e dipendono da lui in maniera ch' esse non possono esistere nè esser concepite senza di lui, ed infine, tutte le cose sono state predeterminate da Dio, e ciò non dalla sua libera volontà — o come chi dicesse: dal suo assoluto capriccio —, ma dalla natura assoluta di Dio, cioè: dalla sua infinita potenza.

Inoltre, ovunque mi si è offerta l' occasione, io ho preso cura di scartare i pregiudizî che potevan far sì che le mie dimostrazioni riuscissero oscure. Ma molti altri ne restano ancora, i quali, anch' essi, meglio: essi soprattutto, potevano e possono impedire ai nostri simili di

comprendere la concatenazione delle cose così come è stata da me spiegata. Non è dunque inutile di riportar qui cotesti pregiudizî e di vagliarli ai lumi della Ragione.

Donde derivano?! Ma comunemente non suppongono forse gli uomini che tutte le cose della Natura agiscano, così com' essi agiscono, in vista di un fine, e che Dio medesimo diriga tutte le cose verso una determinata finalità? E ciò è ammesso come una verità più che certa!

Infatti, si afferma: « Dio ha creato tutto per l'uomo, e l'uomo, per esserne adorato ». È dunque questo ch'io esaminerò *in primo luogo,* ricercando la causa per cui la maggior parte degli uomini si appropriano di questo pregiudizio e son così portati ad adottarlo; *poscia* ne proverò la falsità e *infine* dimostrerò in qual maniera ne siano derivati i pregiudizî del *bene* e del *male,* del *merito* e del *peccato,* della *lode* e del *biasimo,* dell'*ordine* e della *confusione,* della *bellezza* e della *bruttezza,* ed altri consimili.

Varrà meglio di dedurli dalla natura dell'anima umana? No. Ma mi basterà di prender per base cotesta verità che tutti dovranno riconoscere, cioè: l'uomo nasce ignorante delle cause delle cose ed ha il desiderio di ricercare ciò che gli riesce utile, desiderio di cui ha coscienza.

Donde *anzitutto* risulta che l'uomo si crede libero, poi che ha coscienza della propria volontà e dei proprî desiderî, e che, quanto alle cause che lo dispongono a desiderare ed a volere, egli le ignora e non se ne fa quindi la minima idea.

In secondo luogo risulta che l'uomo compie i proprî atti in vista di un fine, cioè: in vista della cosa utile ch'egli agogna. Donde deriva ch'egli chiede sempre di conoscere le cause finali delle cose che si son prodotte, e se ne mostra soddisfatto non appena le ha conosciute, perchè egli non ha alcuna ragione di continuare a nutrire incertezze sulle loro conseguenze. Ma se non può apprendere le cause finali da qualche altra persona, quale altra risorsa gli rimane, se non di rivolgersi al proprio io e di riflettere sugli scopi pei quali egli ha l'abitudine di determinarsi a fare cose simili? E così, egli, dal proprio, giudica necessariamente lo spirito altrui.

Oltracciò, egli trova, e in sè e fuori di sè, un gran numero di mezzi i quali contribuiscono eccellentemente alla sua utilità personale. Per es.: gli occhi per vedere, i denti per masticare, i vegetali e gli animali per nutrirsi, il sole per dar luce, il mare per nutrire i pesci, ecc. Che ne consegue? Ch'egli consideri tutte le cose

della Natura come mezzi per la sua utilità personale. Ma egli ben sa che cotesti mezzi egli ha trovati e non creati, epperò egli è stato portato a credere all'esistenza di qualcuno che abbia creato questi mezzi per il suo uso personale. E poi che considerava le cose come mezzi, egli non poteva credere ch'esse si fossero create da sè; ma dai mezzi che si preparava per se stesso, egli ha dovuto giungere alla conclusione che esistessero uno o più signori della Natura, dotati della medesima libertà degli uomini, i quali avevan tutto curato per lui e tutto creato perchè egli se ne servisse.

Quanto allo spirito di queste divinità, poi che nulla ne aveva mai inteso dire, l'uomo ha dovuto giudicarne dal proprio. E così, egli ha ammesso che gli Dei facciano tutto perchè egli se ne serva, per affezionarselo e per riceverne i più grandi onori. Che n'è avvenuto? Che ogni uomo, secondo il proprio spirito, immaginò una maniera particolare di onorare Dio, perchè Dio lo preferisse a tutti gli altri e desse tutta la Natura in balia dei suoi desiderî ciechi e della sua insaziabile cupidigia. Il pregiudizio s'è così mutato in superstizione, radicandosi profondamente in tutti gli animi!

Questa è stata la causa che ha portato l'uomo a votarsi con tutte le forze alla conoscenza delle cause finali delle cose ed alla loro spiegazione. Ma, sforzandosi così di provare che la Natura nulla faccia che sia indarno (cioè: non sia utile all'uomo), mi pare ch'egli non abbia mostrato che una sola cosa: che la Natura e gli Dei, a simiglianza degli uomini, fossero colti dal medesimo delirio.

Già, si è giunto a questo! Fra le tante comodità di cui la Natura è gravida, l'uomo ha dovuto trovare anche un numero grandissimo di inconvenienti, come le tempeste, i terremoti, le malattie, ecc. Ed ha ammesso che cotesti malanni vengono perchè gli dei sono in collera a causa delle ingiurie di cui l'uomo li colma, cioè: a causa dei peccati commessi nel loro culto. E benchè di giorno in giorno si elevi la protesta dell'esperienza, la quale mostra con una infinità di esempî che le comodità e gl'inconvenienti capitano alla rinfusa tanto ai devoti che agli empî, egli vieppiù s'incaponisce nel suo inveterato pregiudizio.

Infatti, non era forse più facile per lui di annoverare questi fatti fra gli altri di cui ignora l'uso e di mantenersi così nel suo stato presente ed innato di ignoranza, in vece di abbattere tutta

quella impalcatura e di escogitarne una nuova? Per conseguenza, egli ha ammesso che i giudizî degli dei oltrepassino di molto le capacità umane. Ed è appunto questo che per l'eternità avrebbe celata la verità al genere umano, se la matematica, che non si occupa delle finalità ma soltanto dell'essenza delle figure e delle loro proprietà, non avesse insegnato all'uomo altre regole di verità. E non soltanto la matematica, poi che potrei egualmente citare altre cause (che credo inutile di enumerar qui) le quali hanno saputo svegliare l'attenzione dell'uomo su cotesti pregiudizî comuni e portarlo alla vera conoscenza delle cose.

E ve n'è abbastanza per ciò che mi ero prefisso di spiegare in primo luogo. Per mostrare ora che la Natura non si propone anticipatamente alcuno scopo e che tutte le cause finali non sono che finzioni dello spirito umano, basteranno poche osservazioni. Infatti, io credo che ciò sia già sufficientemente stabilito, tanto dai fondamenti e dalle cause donde ho mostrato si origini cotesto pregiudizio, quanto dal teorema 16 e dal corollario del teorema 32, e inoltre da tutti i teoremi con cui ho dimostrato provenire le cose della Natura da una certa necessità eterna e da un'assoluta perfezione.

Cotesta teoria delle cause finali considera infatti come effetto ciò che in realtà è la causa, e viceversa ; e ciò che per natura è anteriòre, essa fa posteriore, ed infine, ciò ch'è più elevato e perfetto, essa rende imperfettissimo.

Perchè (e lascio da banda i due primi punti, come quelli che sono di per sè evidenti), come è stabilito dai teoremi 21, 22 e 23, l'effetto più perfetto è quello che è stato creato da Dio in una maniera immediata, ed una cosa è tanto più imperfetta quanto più, per esser creata, ha bisogno di un numero più grande di cause intermediarie. Ma se le cose che sono state prodotte in una maniera immediata da Dio non fossero state prodotte che per raggiungere lo scopo che Dio si proponeva, ne seguirebbe allora necessariamente che le cose ultime, in vista delle quali sarebbero state create le prime, sarebbero le più perfette.

Inoltre, cotesta teoria delle cause finali viene a sopprimere la perfezione di Dio. Perchè, se Dio agisce in vista di un fine, vuol dire ch'egli desidera una cosa che non ha. E a malgrado che i teologi ed i metafisici distinguano il fine « d'indigenza » dal fine « di assimilazione », bisogna tuttavia ch'essi confessino che Dio ha fatto tutto in vista di se stesso e non in vista delle

cose ch' egli stava per creare, perchè cotesti signori non potranno mai trovare, prima della creazione, una cosa esistente fuori di Dio e in vista della quale egli abbia potuto agire. Per conseguenza essi son costretti necessariamente di confessare che Dio mancava delle cose in vista delle quali ha escogitato dei mezzi, e che egli ha desiderato queste cose, ciò ch' è di per sè chiaro (1).

Ed è bene ch' io non dimentichi qui che i partigiani di cotesta teoria, i quali, trovando le cause finali delle cose, han voluto far pompa del proprio spirito, hanno inventato, per giungere a provare questa loro teoria, un nuovo modo di ragionare, e cioè: non all' impossibile essi riducono, ma all' ignoranza. Ciò che lampantemente prova che non v' è alcun altro mezzo di ragionare che possa in qualche maniera sostenere la loro teoria.

Per esempio: una tegola si abbatte sul capo di un passante, e l' uccide. Sapete come ragionano cotesti signori per dimostrare che la

---

(1) « Che faceva Dio prima della creazione? Dormiva? Vegliava? Se dormiva durante tutta l' eternità, era morto; se vegliava, mancava qualchecosa alla sua felicità; se aveva bisogno di qualche cosa non era Dio; se non gli mancava nulla, perchè mai creare il mondo? » *(Platone).*

tegola è caduta per uccidere l'uomo? Dicono: Se la tegola non è caduta per questo fine, voluto da Dio, perchè mai tante circostanze (spesso, infatti, ve ne hanno molte che vi concorrono) potevan trovarsi riunite per caso? Voi indubbiamente risponderete che l'accidente è avvenuto perchè tirava vento e perchè l'uomo vi si trovava a passare. Ma quelli insisteranno: E perchè il vento tirava proprio in quel momento? E perchè l'uomo vi si trovava a passare proprio in quel momento? E se ribatterete che il vento s'era levato allora perchè alla vigilia, essendo ancora calmo il tempo, il mare aveva incominciato ad agitarsi e che l'uomo era stato invitato da un amico, essi vi domanderanno (già, perchè si può discutere all'infinito!): Ma perchè il mare si era agitato? E perchè l'uomo era stato invitato proprio per quel giorno? E così via via essi vi chiederanno le cause delle cause, fin che non vi sarete rifugiati nella volontà di Dio, cioè: nell'asilo dell'ignoranza.

Medesimamente, contemplando l'armonia del corpo umano, lo stupore si legge nei loro occhi, e, poi che ignorano le cause di un'arte così fine, ne concludono che non in virtù di un'arte meccanica, ma di un'arte divina e soprannaturale esso è stato assettato e stabilito, in maniera che

nessuna delle sue parti leda l'altra. Donde deriva che colui il quale ricerca le vere cause dei sedicenti miracoli e si studia di comprendere le cose della Natura da sapiente e non di maravigliarsene da sciocco, è ritenuto per eretico ed empio, e designato come tale da coloro che il volgo adora come i rappresentanti della Natura e di Dio. Infatti, essi ben sanno che, con l'ignoranza, pur essa andrà via la stupidità, cioè: l'unico mezzo di cui codesti rappresentanti dispongono per convincere gli uomini e per conservare la propria autorità. E vengo infine a ciò che ho promesso di trattare *in terzo luogo.*

Poi che si fu persuaso che tuttocciò che accade, accade in vista di se stesso, l'uomo fu portato a giudicare che ciò che gli riesce più utile è in ogni cosa la parte più importante, ed a stimare, come quelle che la vincono sulle altre, le cose che gli lasciano le impressioni più gradevoli.

Conseguentemente, egli si è formato le nozioni con cui spiega la natura delle cose, cioè: il *bene*, il *male*, l'*ordine*, la *confusione*, il *caldo*, il *freddo*, la *bellezza*, la *bruttezza*, ecc. E dall'idea ch'egli si crea della propria libertà, son derivate le altre nozioni di *lode* e di *biasimo*, di

peccato e di *merito*. Io mi limiterò a trattare brevemente delle prime.

Tuttocciò che contribuisce ad assicurare il culto di Dio e la salute, è stato chiamato: *bene;* e tuttocciò che è contrario e al culto di Dio e alla salute: *male* (1). E come quelli che, non conoscendo la natura delle cose, nulla possono affermare al riguardo, ma si limitano ad immaginare le cose e chiamano conoscenza le proprie immaginazioni, così essi arrivano a creder fermamente che esista un *ordine* nelle cose, quando ignorano e le cose e la loro natura!

Infatti, allorchè le cose trovansi disposte in maniera che, quando ce le rappresentiamo coi sensi, facilmente ce le immaginiamo, e, per conseguenza, possiamo facilmente ricordarcene, noi diciamo ch' esse sono *ben ordinate;* e se si avvera il contrario, diciamo ch' esse sono *malamente ordinate,* o *confuse*. E come le cose

---

(1) « Il bene ed il male non valgono che *a potiori:* nè l' uno nè l' altro esiste in modo assoluto. La differenza è segnata dal punto estremo fra il campo in cui si pospone incondizionatamente il vantaggio proprio all' altrui e quello in cui ciò non avviene. Se questo punto sta nel preciso mezzo, si è giusti. Ma per molti esso è così situato che esiste appena un pollice di considerazione per l' altrui bene contro dieci tese di considerazione per il proprio » *(Schopenhauer).*

che possiamo facilmente immaginare ci riescono più gradevoli delle altre, così l'uomo preferisce l'ordine alla confusione. Già, come se nella Natura l'ordine corrispondesse a qualche cosa di reale! Egli dunque afferma che Dio ha creato le cose in ordine e, senza avvedersene, dà a Dio una immaginazione, a meno che non pretenda che Dio, prevedendo l'immaginazione dell'uomo, abbia disposto tutte le cose in maniera che questi potesse immaginarsele con la più grande facilità possibile. E non sarà senza dubbio arrestato dal fatto che un numero infinito di cose sorpassano di molto la nostra immaginazione, e che un grandissimo numero la confondono, a causa della sua debolezza.

Anche le altre nozioni non son altro che modi di immaginare di cui la nostra immaginazione è in diverse maniere affetta. Tuttavia, l'ignorante le considera come i principali attributi delle cose, e ciò, perchè, come ho detto, egli crede che tutte le cose siano state create per lui; e così dice che una cosa è buona o cattiva, sana, guasta e corrotta a seconda dell'impressione che ne riceve. Per esempio: se un movimento che i nervi ricevono dagli oggetti rappresentati dagli occhi contribuisce alla salute, gli oggetti che lo producono son detti:

belli; e quelli che producono l'effetto contrario: *brutti.* Gli oggetti che impressionano i nostri sensi per mezzo delle nari, della bocca, delle mani, son detti profumati o fetidi, dolci o amari, saporiti o insipidi, duri o molli, ruvidi o lisci, ecc.

Infine, si dice che le cose che scuotono i nostri orecchi producono il rumore, il suono o l'armonia. Sì, ed ecco l'uomo arrivare a tal grado di follia da credere che l'armonia rallegri lo stesso Dio! E non mancano filosofi che affermano sprigionarsi dai moti celesti un'armonia musicale. Tuttocciò bastantemente prova che ogni uomo ha giudicato le cose secondo la conformazione del proprio cervello, o piuttosto che ha scambiato le impressioni della propria immaginazione con le cose medesime. Gli è perciò che non v'è da maravigliarsi (e lo noto per incidenza) se fra gli uomini si siano svolte le controversie che tutti conosciamo, e che queste abbian prodotto lo « Scetticismo ».

Infatti, se i corpi degli uomini concordano su molti punti, più numerosi ancora sono i punti onde ne differiscono. Così, ciò che è bene per uno, è male per l'altro; ciò che è piacevole per uno, è spiacevole per l'altro; ciò che per uno è in ordine, per l'altro è confuso, ecc. E m'è

d'uopo di abbandonare questo tema, sia perchè non è il momento di trattarlo addentro e sia perchè ogni uomo ne ha fatto personalmente l'esperienza. Infatti, chi non conosce i proverbi: « Tanti cervelli, tante opinioni — Ognuno è pertinace nella propria opinione — Ognuno ha il proprio gusto, ognuno ha il proprio ramo di pazzia »? Queste massime mostrano ottimamente che l'uomo giudica le cose secondo la conformazione del proprio cervello, e che, più che comprenderle, egli se le immagina. Infatti, se fossero comprese, tutte le cose dovrebbero (come si avvera per il matematico), se non allettarlo, almeno convincerlo.

È facile avvedersi dunque che tutte le ragioni con cui il volgo suole spiegare la Natura, non sono che maniere di immaginare, le quali non denotano la natura di cosa alcuna, ma unicamente la costituzione dell'immaginazione. E poi che ognuna di queste maniere di immaginare ha il proprio nome, come se esse fossero degli esseri aventi un'esistenza fuori dell'immaginazione, io le chiamo non *essere di ragione,* ma *essere di immaginazione.*

Così, gli argomenti che ci si contrapporrà potranno esser facilmente ribattuti. Di solito, infatti, molti ragionano così: Se tutte le cose

risultano dalla necessità della natura assolutamente perfetta di Dio, donde derivano dunque nella Natura tante imperfezioni? E vedete cose che si decompongono sino al fetore, altre tanto brutte da provocar la nausea; il disordine, il male, il peccato, ecc. Ma la confutazione, ripeto, è molto facile.

Infatti, la perfezione delle cose non dev' esser stimata che dalla loro natura e dalla loro potenza, e le cose non son già più perfette perchè allettano i sensi degli uomini, o meno perfette perchè li feriscono; perchè, insomma, favoriscono la natura umana, o la combattono. Quanto a coloro che ci chiedono perchè Dio non ha creato gli uomini in guisa ch' essi potessero governarsi sotto la sola direzione della Ragione, io mi limiterò a rispondere: — perchè Dio aveva abbastanza materia per creare tutte le cose, dal grado più elevato al grado infimo di perfezione, o, per esser più proprio, perchè le leggi della sua natura erano abbastanza vaste per creare tuttocciò che può esser concepito da una intelligenza infinita, come ho dimostrato nel teorema 16.

Questi sono i pregiudizî ch' io ho voluto far notare. Se altri ve ne sono, e consimili, ogni uomo, con un po' di riflessione, potrà abbatterli.

27467

INDICE ANALITICO

Attributo,

Bello (bellezza),
Bene... male,
Brutto, bruttezza.

Causa
— di sè,
— ed effetto,
— finali,

Cose
— contingenti,
— finita,
— impossibili,
— libere, costrette,
— necessarie (o costrette),
— particolari (o modi),
Confusione,
Conoscenza
— ed immaginazione,
Contingente,
Costretto, v. Cose libere.

Definizione,
Disordine,

Dio
— definizione,
— è causa di tutte le cose,
— è immutabile,
— è libero,
— è unico,
— eternità di —
— esistenza di —
— intelligenza e volontà di —
— la sostanza corporea appartiene all' essenza di —
— potenza di —

Divergenze delle opinioni umane (discussione),

Eternità,
Esistenza
— *ed essenza,*

Finalità (non esiste nella natura),

Idee
— ed immaginazione,
Infinito,

Intelligenza,

Male, v. Bene.
Modo, modificazione,
Modificazione, v. Modo.

Natura, v. Dio e Sostanza.
Natura naturante (generante) *e natura naturata* (generata),
Necessario,

Nocivo, v. Bene e Male,

Ordine e confusione.

Peccato,
Perfezione,

Scetticismo (sua origine),

Utile, v. Bene e Male.

Volontà,

INDICE

Prefazione . . . . . pag. 5
Cenni biografici 23
Bibliografia 29
Abbreviazioni 37
Definizioni 39
Assiomi 41
Teoremi 43
Appendice 109
Indice analitico 125